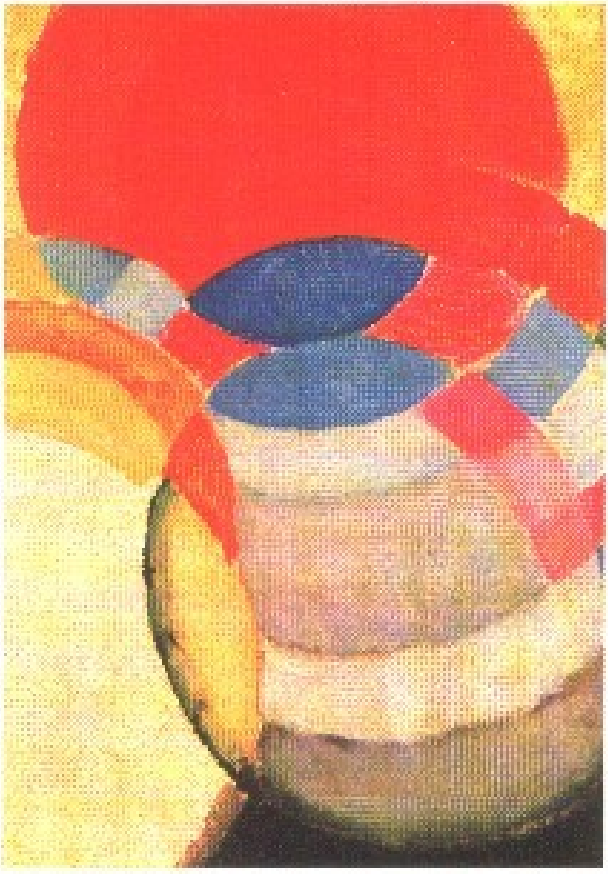
Henri Bergson

Introducere în metafizică



ESEURI DE IERI SI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Henri Bergson. Introducere în metafizică.
Institutul European Iaşi, pentru prezenta versiune în limba română
ISBN 973-586-108-9

HENRI BERGSON
Introducere în metafizică

Traducere şi prefaţă de Diana MORĂRAŞU

INSTITUTUL EUROPEAN 1998
Bunei, blândei, Mamei mele şi lui Viorel Maftei

Viaţa şi opera lui Henri Bergson. Câteva repere.

„Îmi amintesc de cursurile lui de la Collège de France, sala nr. 8... Ora cinci după-amiaza. Se aprindeau becurile. Filosoful îşi făcea apariţia într-un ropot de aplauze. Purta o redingotă neagră, din care ieşeau nişte manşete mult prea largi, apoi mâinile – vii, fragile; un guler tare, alb iar deasupra lui – un cap aproape pleşuv, cu pomeţi înalţi, cu o frunte încăpăţânată şi nişte orbite adânci în străfundul cărora, nu se ştie prin ce minune, cei doi ochi de faianţă păreau vii, dar vii doar pentru ei, ca două luminiţe ce n-ar voi să lumineze decât interiorul făpturii care le poartă prin lume..."
(M. Georges-Michel)

Orice istorie a filosofiei ţi-ar cădea în mână, alături de numele lui Henri Bergson vei afla întotdeauna cuvinte din sfera noului, a ineditului, a Invenţiei". Mai mult, un autor, Édouard de Roy, şi-a numit scrierea dedicată lui Bergson: „o filosofie nouă". La rândul său, H. Gouhier (Henri Bergson et le Christ des Evangiles, Fayard, Paris, 1961) notează: „Bergson, acest profesor calm şi cu o fire mai curând conservatoare a fost inventatorul unei filosofii explozive". Exegeţii admiră „îndrăzneala lui Bergson, care

răstoarnă liniştit perspective tradiţional admise în epocă” şi „aventură exemplară a acestui spirit aventuros de o remarcabilă unitate şi continuitate” (H. Gouhier) comparabil, bergsonian vorbind, cu neîntrerupta curgere a unei melodii. Poate pe alocuri disonantă, se va vedea, dar neîntreruptă.

Cine a fost Henri Bergson? S-a născut la Paris, în 18 octombrie 1859. Tatăl – muzician polonez, mama – englezoaică (Anglist a şi fost pentru filosof un ţel de a doua patrie). Israeliţi amândoi, părinţii au fost suflete profund religioase, spun biografii. Henri însă a copilărit departe de ei, fiind lăsat în internatul liceului Condorcet. Profesorul său de filosofic, format la şcoala lui Victor Cousin, nu i-a modelat gândirea, după cum ne-am fi aşteptat poate. Henri a fost atras mai curând de ştiinţe, a şi urmat clasa de matematici elementare iar în 1877 a luat premiul întâi la concursul general de matematică. Admiterea la Şcoala Normală Superioară din strada d’Ulm o dă însă la secţia Litere, unde reuşeşte al treilea, în 1878. Acolo îi cunoaşte pe Durkheim şi Jaurès. Tot aici e numit elev bibliotecar şi filosoful de peste ani petrece ceasuri îndelungate în sanctuarul tăcut al cărţilor. A fost elevul lui d’Olle-Laprune şi al lui E. Boutroux, cel din urmă predându-l pe Kant, filosof faţă de care tânărul manifestă de timpuriu o aversiune nedezminţită peste ani. De altminteri, colegii îl şi porecliseră anti-kantianul, şi aşa a rămas până-n ultima clipă. Era în schimb interesat de filosofia ştiinţei şi îl admira pe Spencer datorită caracterului concret al doctrinei sale. Se poate afirma aşadar, alături de H. Gouhier, că mintea tânărului filosof s-a format în acel moment al istoriei în care ivirea noilor ştiinţe pozitive ale vieţii impunea repunerea filosofiei pe alte baze”.

În 1881 a fost numit în primul său post: profesor de filosofie la liceul de băieţi din Angers. În paralel, preda şi ore de literatură la şcoala superioară de fete din oraş. În septembrie 1883 a fost mutat la liceul Blaise Pascal din Clermont-Ferrand. Acolo, în Auvergne, a petrecut Bergson

cinci dintre cei mai fericiţi ani ai săi. Profitând la maximum de „retragerea provincială”, a zăbovit îndelung asupra temeiurilor concepţiilor sale filosofice. Strălucita sa reputaţie face că în 1884 să fie invitat să ţină o serie de prelegeri care ulterior se vor concretiza în cunoscuta scriere Râsul; încearcă aici o schiţă de estetică a caricaturii, mărturisind o neţărmurită încredere în "jovialitatea care, uneori, poate fi un instrument extrem de stimulant”, în plus, primeşte la aceeaşi Universitate şi un curs de litere, împreună cu unul dintre colegii săi, face experienţe cu subiecţi hipnotizaţi. Aproape zilnic, află răgaz şi pentru practicarea sporturilor favorite: scrima şi echitaţia. În ciuda unei timidităţi extreme, a unei pudori ce împrumuta adesea masca curteniei glaciale ori a celui mai pur umor englezesc, Bergson face, din când în când, şi dovada unei sensibilităţi extrem de fragile:

Bergson distingea între ceea ce simţea, ca om, şi ceea ce ştia că filosof; ceea ce ştia că filosof, o spunea-n cărţi; ceea ce simţea ca om – păstra pentru sine” (H. Gouhier). Am putea vorbi, aşadar, fără a greşi prea mult, de o simţire a omului Henri Bergson care, în unele locuri, trădează şi chiar opreşte curgerea spiritului filosofului Henri Bergson.

Tot la Clermont a cunoscut şi o criză spirituală sau, mai bine spus, o conversiune în urma căreia gândul său şi-a strămutat temeiurile. Reluând Principiile prime ale lui Spencer şi ajungând la ideea de timp, a sesizat acum insuficienţa gândirii spenceriene care, după el, ar reconstrui evoluţia cu fragmente de evoluat. De fapt, în joc ar fi realitatea mişcării.

Pentru a protesta împotriva argumentelor lui Zenon, împotriva a tot ceea ce puteau reprezenta ele la acea dată, Bergson şi-a redactat cele două teze de doctorat: 1. Teza complementară, în cea mai curată latină ciceroniană, Quid Aristoteles de loco senserit; 2. Teza principală. Eseu asupra datelor principale ale conştiinţei, construită, şi ea, ca un răspuns la aporiile lui Zenon şi ale discipolilor săi

moderni (Lachelier, Boutroux).

Jean Guitton (La vocation de Bergson, Gallimard, Paris, 1960) descrie într-un loc felul în care lucra autorul nostru: „Când se simţea bântuit de o temă oarecare, intuiţia muzicală a duratei pure, de pildă, scria pagini întregi fără a ţine seama de plan, de structură... Apoi nici nu încerca să le pună cap la cap, să le corecteze... Le lăsa pur şi simplu să zacă într-un sertar. Aşa a apărut Eseul... un fel de dar primit în timpul unui vis al raţiunii, plămădit în afara oricăror preocupări curente”.

Acelaşi Eseu... este considerat „un apel energic la autenticitate, o carte eliberatoare”. Eul profund este calitate pură, durată pură, izvor ÂK nemediată de viaţă proaspătă. La ceea ce durează ne gândim într-un fel, şi altfel ne gândim la ceea ce nu durează. Textul acesta se constituie într-o mărturie palpabilă a conversiunii spirituale a lui Bergson, a descoperirii propriei vieţi lăuntrice pe care educaţia ştiinţifică mecanicistă îl împiedicase s-o întrevadă.

Bergson s-a folosit de intuiţia duratei pentru a explica problema libertăţii. Libertatea bergsoniană depăşeşte atât determinismul, cât şi liberul arbitru. Este "raportul dintre eul concret şi actul pe care îl îndeplineşte el”. Libertatea nu se analizează: este una din „datele imediate ak conştiinţei”, este un fapt” şi de aceea „orice încercare de definire a libertăţii va da implicit dreptate determinismului”, spune Bergson. Actul bergsonian liber nu este, prin urmare, fapta lucid deliberată, ci aceea „care izvorăşte din străfundurile sufletului”. Sigur că şi această metaforă, ca şi alte „înfloriturі” ale rostirii bergsoniene, îşi are şi ea echivocurile ei: poate desemna fie o profunzime orientată în jos, spre abis, fie una îndreptată înspre înălţări (lat. Altus), ceea ce ar schimba complet datele problemei. Dar, despre toate acestea, în alt loc.

Oricum ar fi, pentru acea dată scrierea sa a fost atât de inedită încât, bineînţeles, nu a fost deloc înţeleasă. La drept vorbind, cine era gata să afirme, în acel sfârşit de an

1889, „gândesc, deci mă schimb”?

În toamna lui 1888 Bergson îşi începe cariera în liceele pariziene: preia orele de retorică ale lui Alain la liceul Henric IV. Unul dintre elevii săi îşi aminteşte de "răspunsurile gâfâite” pe care „doar insistenţa profesorului mai izbutea să le smulgă din gura unor copii timoraţi”. Profesorul însă stăpânea, se pare, arta de a găsi în orice minte tânără un gând, o perspectivă demnă de luat în seamă.

În cele din urmă, la treizeci şi doi de ani, filosoful se căsătoreşte cu Louise Neuburger, de doar nouăsprezece ani şi al cărei tată ocupa un post important la banca Rothschild. În 1893 se va naşte Jeanne, fiica lor, din păcate surdă, şi care ulterior se va dedica picturii şi sculpturii. Marcel Proust era văr cu soţia sa, afinităţile dintre operele celor doi titani ai genurilor lor sunt prea bine cunoscute pentru a mai insista asupra lor.

În 1894 şi 1898, filosoful îşi va depune candidatura la Sorbonna, fără rezultat favorabil însă. Mai târziu îşi va valorifica pozitiv reputatul eşec, apreciind că susţinerea tezei anuale obligatorii nu i-ar fi permis să dedice prea mult timp propriei opere.

În 1896 publică Materie şi memorie, eseu asupra relaţiei dintre corp şi spirit. Avem de-a face cu un text metafizic, plasat însă sub semnul experienţei: aici, spiritualismul bergsonian nu mai conţine nimic „dezîncarnat”. La baza gândului său stă distincţia dintre cele două planuri, al acţiunii şi al visului, preeura şi noţiunea de atenţie la viaţă. Memoria pură înseamnă spirit, percepţia pură – materie.

Imaginile noastre fac una cu realul iar această „percepţie pură” este „actul prin care ne situăm dintr-odată în sinea lucrurilor”. Percepţia pură, desfăcută de astă dată din suportul memoriei, ne-ar putea furniza „viziuni instantanee care aparţin mai curând lucrurilor decât nouă înşine”. Datorită ei, calităţile sensibile ale materiei ar putea fi cunoscute în ele însele, mai curând din

interiorul lor decât din afară. Doar atunci, crede Bergson, s-ar putea spune că „materia este, la modul absolut, aşa cum pare a fi”.

Probabil că francezul a restabilit întrucâtva ideea de contemplaţie sau un anume ideal al vieţii contemplative. El însuşi anunţa, la începutul acestei scrieri din 1896, că prezentând realul imediat drept o lume de imagini se apropie oarecum de idealism.

În februarie 1898, Bergson este numit profesor la Şcoala Normală Superioară. Dintre auditorii săi, se cuvine să-l amintim pe acela care-i va deveni cel mai fidel discipol: Charles Péguy. El a înţeles aşa cum se cuvine că sensul vocaţiei interioare nu poate fi cultivat decât într-o luptă permanentă cu inerţia, cu obişnuinţa cotidianului. Tot el nota undeva: „nu i se poate ierta lui Henri Bergson faptul de a ne fi descătuşat”. Este, şi acesta, un punct de vedere şi se cere consemnat ca atare.

Revenind, vom anunţa că la finele veacului Bergson a fost numit la Collège de France. Dobândise o asemenea faimă, încât la cursurile lui amfiteatrele erau arhipline (Barlow). Prezenţa masivă a tuturor categoriilor de oameni, de vârste şi tipare mentale diferite nu traduce în fapt o modă a zilei, un moft al parizienilor. Bergson merita cu adevărat ascultat; psihologia modernă, folosind o metodă îndrăgită de filosof, dovedise – sau, cel puţin, aşa se considerase atunci – că intuiţia nu e o simplă fantezie lipsită de valoare epistemologică, ea având o proprie logică internă.

În Introducere în metafizică (1903), studiu cuprins în prezentul volum, filosoful afirmă că există două moduri de a cunoaşte un lucru: primul, exterior, „depinde de perspectiva în care ne plasăm şi de simbolurile prin care ne exprimăm”; aşadar, acest tip de cunoaştere este în mod necesar relativ. El aparţine intelectului, iar acesta nu e o acuitate speculativă, ci una esenţial practică, ce dă seama de acţiune în cel mai strict sens al cuvântului: anume acţiunea asupra materiei. Se cere precizat aici că Bergson

a delimitat cât se poate de clar intuiţia de intelect, atât în Introducere… cât şi în Evoluţia creatoare (1907). Conform Introducerii… intelectul este „facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în special unelte”, întors fiind către materia inertă, el se caracterizează printr-o "incomprehensiune naturală a vieţii”. El decupează momente din ceea ce este continuu, imobilizează sub lupă ceea ce se mişcă, fiind incapabil să capteze realul şi să ne introducă în Metafizică”; căci realul este în chip esenţial mobilitate. Mai spune Bergson: „nu există lucruri, există doar acţiuni”; şi „nu există stări care se conservă, ci doar stări care se schimbă”. Limbajul, doar el, exprimă cât se poate de cuprinzător acest mod al gândirii; el analizează şi solidifică impresiile fugitive, fiind făcut „pentru a desemna sensuri şi lucruri”.

Al doilea mod al cunoaşterii constă, din contră, într-o cunoaştere dinlăuntru a lucrurilor: nu ne mai învârtim în jurul lor, ci intrăm în ele prin intuiţie. Pe cât de legat de materie este intelectul, pe atât de aproape de viaţă este intuiţia. Ea prelungeşte cumva instinctul, care „continuă lucrarea prin care viaţa organizează materia”. Instinctul este „simpatie”, e dăltuit după „chipul şi asemănarea vieţii”. Dar instinctul animal este încă orb, fiind sclavul necesităţilor acţiunii: „dacă s-ar trezi conştiinţa ce dormitează în el, dacă s-ar interioriza în cunoaştere în loc să se exteriorizeze în acţiune, dacă am şti să-l întrebăm şi dacă ne-ar putea răspunde, ne-ar dezvălui din cele mai ascunse taine ale vieţii”. Intuiţia este tocmai acest instinct „lărgit şi purificat”, este instinctul devenit „conştient de sine şi dezinteresat”, „capabil să reflecteze asupra obiectului său şi să se lărgească în mod nedefinit”. Cu alte cuvinte, este „simpatia prin care ne transpunem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic, inexprimabil deci”.

Amintim aici că în textul original din 1903 apărea sintagma „simpatie intelectuală”. Dar termenul "intelectuală” va fi fost folosit, probabil, doar pentru a

distinge intuiţia de simpatia afectivă. În prezenta culegere, apărută în această formă în 1934 sub titlul Gândirea şi mişcarea, Bergson a suprimat termenul de intelectuală. Tot în Introducere… filosoful enumera câteva moduri ale intuiţiei: simpatia estetică, prin care artistul plasându-se în interiorul obiectului, „tinde să capteze însăşi intenţia vieţii”; intuiţia filosofică prin care, în loc să ne învârtim în jurul unei doctrine, încercăm „să ne instalăm în chiar gândirea autorului ei” pentru a sesiza „acel lucru extrem de simplu, indefinit de simplu” şi pe care autorul în cauză nu a izbutit niciodată să-l spună ca atare, dar care formează inspiraţia originară a sistemei sale. În această stare a intuiţiei, limbajul devine insuficient: ea este inexprimabilă, inefabilă. Filosoful nu poate decât să încerce „să sugereze ceea ce practic nu se poate exprima”.

S-au adus, se vor aduce încă numeroase critici intuiţiei bergsoniene. De fapt, chiar avem de-a face cu o noţiune extrem de fluctuantă, în Gândirea şi mişcarea (1934), autorul însuşi enumera cinci sensuri ale intuiţiei, despre care aminteam câte ceva mai sus. Iată-le în continuare în ordinea în care sunt ele amintite în prezentul volum:

1. În sens strict, intuiţia este "viziunea directă a spiritului de către spirit. Aşadar, intuiţia semnifică mai întâi conştiinţă, dar conştiinţă imediată, viziunea care abia dacă se separă de obiectul ei, cunoaşterea care este contact, identificare chiar”.

2. Intuiţia este o "conştiinţă lărgită” care lasă să se întrezărească, dincolo de ea, inconştientul psihologic.

3. Când stabileşte un contact cu conştiinţa celuilalt, intuiţia deschide către „conştiinţa în genere”: „simpatia şi antipatia instinctive, adeseori dominante, mărturisesc despre o posibilă întrepătrundere a conştiinţelor umane”.

4. Această simpatie se poate extinde la întreaga sferă a viului (simpatia estetică).

5. În fine, universul material însuşi „cuprinde în sine intuiţia, prin schimbările şi mişcările reale pe care le

conţine”, adică exact în măsura-n care participă la „schimbarea pură” şi la „spiritualitate”.

Tot în prezentul volum citim următoarea afirmaţie: intuiţia, ca "funcţie metafizică a gândirii”, ne furnizează „cunoaşterea, prin spirit, a ceea ce este esenţial în materie”. Numai că aceste rânduri trădează o inconsecvenţă din partea filosofului: în Evoluţia creatoare (1907), scrisese că materia se defineşte ca o "mişcare inversă în raport cu viaţa”. După astfel de cuvinte este cam dificil de susţinut că intuiţia poate sesiza, în materie, „ceea ce are ea esenţial”.

Asemenea autorului ei, noţiunea de intuiţie păcătuieşte şi ea prin unele inconsecvenţe. Autorul însuşi s-a contrazis în repetate rânduri în privinţa ei abandonând, rând pe rând, tezele sale iniţiale şi adaptând altele. Să nu uităm că în joc este totuşi "un preot ce oficiază în templul schimbării!” Astfel, iniţial postulase o "incompatibilitate radicală” între intelect şi intuiţie; ulterior, va prezenta o intuiţie impregnată de intelect, dar depăşindu-l pe acesta din urmă în sensul posibilităţilor de manifestare. Aceasta va fi „intuiţia supra-intelectuală”.

Apoi, intelectul ar fi lotul materiei; intuiţia – partea spiritului. Dar cum notam mai sus, tot Bergson afirma că intuiţia poate sesiza „esenţialul” din materie.

Este ştiut că intuiţia e cea care-ar sesiza în chip nemediat obiectul. Acelaşi Bergson scrie: „intuiţia este reflecţie”. Şi reflecţia, este la fel de bine ştiut, e actul prin excelenţă mediat.

Bergson mai punctează o contradicţie: conceptele erau privite ca lucrări ale intelectului, care şi le construieşte după „modelul obiectelor solide, rigide, stabile, cu contururi bine stabilite”. Iată că în aceeaşi Introducere… afirmă că Metafizica nu s-ar putea lipsi de concepte, numai că acestea ar trebui să devină „fluide, mobile, oricând capabile să se modeleze după formele fugitive ale intuiţiei”. Să recunoaştem că ideea de concept-fluid este cel puţin greu de definit, dacă nu chiar imposibil.

Cum aminteam mai sus, iniţial intuiţia derivă din instinct. Or, în 1922 francezul scria: „S-a spus că intuiţia ar fi instinct sau sentiment. Din păcate niciun rând din cele scrise de noi nu se pretează la o astfel de interpretare”. Să fi fost memoria lui Bergson lipsită de durată?!

Atât deocamdată despre contradicţiile gândului bergsonian. Îşi au, şi ele, locul şi justificările lor în acest sistem al fluidului, al mişcării şi schimbării.

Mai importantă îmi pare amprenta pe care şi-a pus-o gânditorul asupra câtorva minţi luminate ale vremii sale. Căci cursurile ţinute de filosof au influenţat şi modelat în mod real câteva destine spirituale. Raisa Maritain, de pildă, îşi aminteşte: „Péguy şi Psichari, Jacques (Maritain, n.n.) şi cu mine formam un cvartet exaltat pentru că prin el (Bergson, n.n.) ni se deschideau noi perspective ale vieţii spirituale şi alte certitudini intelectuale”. Contemporanii au ştiut uneori să-şi aprecieze gânditorul: în 1901, Bergson este ales membru al Academiei de ştiinţe morale şi politice (al cărui preşedinte va fi numit în 1914), în 1902 este învestit cavaler al Legiunii de onoare, pentru ca în 1907 să fie numit ofiţer. În acest ultim an apare şi Energia spirituală.

În 1902, în viaţa retrasului Bergson erupe exploziv ineditul care, pentru el, împrumută chipul unui profesor de la Harvard: William James. El i-a trimis francezului o scrisoare elogioasă însoţită de un exemplar al volumului său, Experienţa religioasă. Aceasta a marcat începutul unei prietenii fidele, poate singura pe care-a cunoscut-o reţinutul Bergson. El va redacta prefaţa la ediţia franceză a scrierii lui James, Pragmatismul, studiul fiind inclus şi în prezentul volum. Nu sunt deloc greu de sesizat afinităţile dintre sistemele celor doi filosofi, analogia dintre durata pură a lui Bergson şi fluviul gândirii al lui James.

În anii premergători războiului din 1914, faima lui Bergson, datorată în parte şi Evoluţiei creatoare, sporeşte considerabil: participă la un congres în Bologna, ţine conferinţe în Anglia, are un curs la universitatea Columbia

din New York. Acceptă fotoliul de preşedinte al unei societăţi engleze – Society for Physical Research din Londra – unde susţine o lucrare despre fantomele celor vii. Pentru filosof, nefastul an 1914, cel al începerii războiului, s-a dovedit a fi unul bun: a fost ales membru al Academiei Franceze. Cam în această perioadă începe şi „criza" să religioasă, cum o dovedesc scrisorile adresate părintelui Tonquedec. Numai că la 1 iunie, tot 1914, Sfântul Oficiu hotărăşte să treacă în catalogul Indexului câteva dintre scrierile sale, ceea ce-i înfurie la culme pe fidelul Péguy. Bergson însuşi a fost profund afectat de neîncrederea înalţilor prelaţi. Durerea va fi fost probabil atenuată de sus-amintita intrare în Academie.

S-a glosat mult şi în marginea aşa-ziselor misiuni de război ale filosofului: din Spania – 1916 şi din America – ianuarie 1917 şi apoi din nou America – iunie-septembrie 1918. Mulţi dintre discipolii săi preferă însă să facă uitate discursurile exaltat-patriotice ale filosofului deghizat peste noapte în diplomat.

În 1922 Bergson este numit într-o funcţie mai adecvată preocupărilor sale: aceea de preşedinte al Comisiei internaţionale de cooperare spirituală, iar în 1932 apare volumul Cele două surse ale moralei şi religiei (publicat în traducerea noastră de Editura Institutul European în 1993).

Indiferent câte trădări abat sistemul bergsonian de la o logică interioară perfect coerentă, el rămâne în memoria filosofiei moderne şi nimeni nu-i poate contesta locul ce i se cuvine. A fost numit pe când filosof al duratei, al schimbării, al calităţii, al tensiunii şi al totalităţii. Mai presus de orice, rămâne filosof al vieţii. „Toate filosofiile Vieţii din Anglia, Franţa, Germania sunt animate de un acelaşi elan... Curente asemănătoare – la Schelling, Schopenhauer, Bergson – aduc în gândirea europeană a veacului XIX o unitate subterană a tendinţelor, lămurită mai curând prin ideea de elan decât prin aceea de influenţă" (A. Thibaudet).

Ca mai toţi cei asemenea lui, Bergson a cunoscut gloria, apoi a fost lăsat cumva uitării. De la o vreme, raportarea lui critică la puterile intelectului nu mai stârnea indignare; astăzi, ea poate fi citită chiar ca o încercare a aceluiaşi intelect de a se depăşi pe sine.

Filosofia bergsoniană, înainte de a fi o filosofie a istoriei umane, rămâne o filosofie a Vieţii: „e un roman despre Viaţă, un roman întemeiat pe ştiinţă, dar totuşi un roman…” (Jean Hyppolite). Iar sensul curgerii acestui roman este omul însuşi.

Cât despre omul Bergson, el îşi încheie „evoluţia creatoare” în 1941, într-o Franţă aflată sub ocupaţie germană. Şi o încheie într-un context simbolic: deşi era pregătit să treacă la creştinism, îşi amâna decizia pentru ca gestul său să nu fie citit ca o părăsire a poporului lui Israel, al cărui fiu era prin naştere, în acele clipe de grea cumpănă.

Dacă pentru gânditor evoluţia creatoare se încheie în 1941, evoluţia sa spirituală a rămas, rămâne în continuare eternă aşteptare a unei întâlniri ratate.

Diana MORĂRAŞU

Cuvânt înainte

Prezentul volum conţine mai întâi două eseuri introductive scrise special pentru acesta şi, în consecinţă, inedite. Ocupă cam o treime din carte. Celelalte sunt articole sau conferinţe apărute în Franţa şi-n străinătate, majoritatea greu de găsit astăzi. Şi unele, şi celelalte, datează din perioada cuprinsă între 1903 şi 1923 şi se referă în principal la metoda pe care ne considerăm îndreptăţiţi s-o recomandăm filosofilor. Obiectul celor două eseuri introductive constă în căutarea originilor acestei metode şi definirea direcţiei pe care o va imprima cercetării.

Într-o carte apărută în 1919 intitulată Energia spirituală reunisem „eseuri şi conferinţe” în care analizăm

câteva dintre rezultatele lucrărilor noastre. Noua culegere grupează laolaltă „eseuri şi conferinţe” relative de astă dată la munca de cercetare însăşi, venind în acest fel în completarea celei dintâi.

Delegates of the Clarendon Press din Oxford au avut bunăvoinţa de a ne autoriza reproducerea a doua conferinţe susţinute în 1911 la universitatea din Oxford şi editate de către ei. Le adresăm pe această cale întreaga noastră gratitudine.

INTRODUCERE (PARTEA I)

Cunoaşterea adevărului. Mişcarea retrogradă a adevăratului

Despre precizia în filosofie. Sistemele.

- De ce au neglijat problema Timpului.
- Ce devine cunoaşterea când îi reintegrăm consideraţiile asupra duratei.
- Efectele retroactive ale judecăţii adevărate.
- Mirajul prezentului în trecut.
- Despre istorie şi explicaţii istorice.
- Logica retrospecţiei.

Cel mai mult i-a lipsit filosofiei precizia. Sistemele filosofice nu sunt croite pe măsura realităţii în care trăim. Sunt prea vaste pentru ea. Examinaţi unul dintre ele, oricare veţi voi: veţi vedea că se poate la fel de bine aplica şi unei lumi în care nu ar exista plante ori animale, nimic altceva decât oameni; în care oamenii s-ar putea lipsi de mâncare şi băutură; sau în care n-ar dormi, n-ar visa, n-ar divaga; sau în care s-ar naşte decrepiţi şi-ar sfârşi prunci; în care energia ar urca panta degradării; în care totul ar merge pe dos şi toate câte sunt ar fi răsturnate. Un adevărat sistem este un ansamblu de concepţii atât de abstracte, deci atât de vaste, încât alături de noi îşi află loc orice posibil, ba chiar şi imposibilul. Explicaţia satisfăcătoare este numai cea care aderă la obiect; între ele nu trebuie să existe acel gol în care ar putea sălăşlui o altă explicaţie. Explicaţia nu trebuie să convină decât unui obiect, iar obiectul nu poate fi decât al acelei explicaţii

anume. Astfel va fi fiind explicaţia ştiinţifică, ce comportă precizie absolută şi o evidenţă sporită sau crescătoare. Am putea spune acelaşi lucru şi despre teoriile filosofice?

Ni s-a părut, odinioară, că o doctrină ar face excepţie şi pesemne de aceea i-am fost atât de ataşaţi în prima tinereţe. Filosofia lui Spencer încerca să ia amprenta lucrurilor şi să se modeleze după detaliul faptelor. Şi ea, desigur, îşi căuta punctul de sprijin în generalităţi vagi. Simţeam de pe-atunci slăbiciunea Principiilor Prime. Dar ni se părea că s-ar datora faptului că autorul, insuficient pregătit, nu putea aprofunda „ideile ultime" ale mecanicii. Am fi dorit să reluăm partea aceasta a operei lui, s-o completăm şi s-o consolidăm. Chiar ne-am străduit pe cât ne-a stat în putere. Aşa am ajuns la ideea de Timp. Şi acolo ne aştepta o surpriză.

Am fost uimiţi când am constatat că timpul real, care joacă un rol preponderent în toată filosofia evoluţiei, se sustrage matematicilor. Esenţa lui fiind trecerea, niciuna dintre părţile sale nu mai este acolo când se iveşte următoarea. Deci suprapunerea părţilor în vederea măsurării este imposibilă, inimaginabilă, de neconceput. Sigur că în orice măsurare intră un element de convenţie şi arareori se-ntâmpla ca două mărimi considerate egale să poată fi direct suprapuse, în plus, trebuie ca suprapunerea să fie cu putinţă pentru unul sau mai multe dintre efectele sau atributele lor, situaţie-n care măsurăm de fapt un efect sau un atribut anume. Dar în cazul duratei ideea de suprapunere ar implica absurditatea, căci orice efect al duratei care s-ar suprapune vieţii, fiind măsurabil, ar avea drept esenţă faptul de a nu dura. Şi ştiam foarte bine, încă din anii de şcoală, că durata se măsoară prin traiectoria unui mobil iar timpul matematic este o linie; numai că încă nu remarcaserăm că această operaţie se separă radical de toate celelalte operaţii de măsurare, căci ea nu se realizează cu un aspect sau efect reprezentativ a ceea ce măsurăm, ci asupra unui fapt ce exclude însuşi obiectul de măsurat. Linia pe care o măsurăm e imobilă, timpul este

mobilitate. Linia aparţine domeniului gata-făcutului, timpul este ceea ce se face, ba chiar ceea ce face ca totul să se facă. Măsurarea timpului nu vizează niciodată durata întratât întrucât este durată; sunt adunate doar un anumit număr de extremităţi de intervale sau momente: adică, pe scurt, virtuale opriri ale timpului. A spune că un eveniment se va produce la capătul unui timp înseamnă pur şi simplu că am numărat, de aci pân-acolo, un număr t de simultaneităţi de un anumit gen. Iar între simultaneităţi se va putea întâmpla tot ce vom voi. Timpul s-ar putea accelera enorm, chiar la nesfârşit: pentru matematician tot nu se va schimba nimic, şi nici pentru fizician sau astronom. Totuşi, în ochii unei conştiinţe diferenţa va fi profundă (sigur, pentru o conştiinţă care nu va fi solidară cu mişcările intracerebrale). Pentru ea oboseala aşteptării nu va mai fi aceeaşi de la o oră la alta, de la o zi la alta. Ştiinţa însă nu poate ţine seama de aşteptare şi de cauza ei exterioară. Chiar când are în atenţie timpul care se desfăşoară sau se va desfăşura, ea-l tratează ca şi cum s-ar fi desfăşurat deja. Rolul său este de a prevedea. Aşa că extrage şi reţine din lumea materială tot ceea ce e susceptibil de a se repeta şi calcula, anume tot ceea ce nu durează. Procedând astfel ştiinţa nu face decât să întărească direcţia simţului comun, el însuşi un început de ştiinţă: în mod curent, când vorbim despre timp ne gândim la măsurarea duratei, nu la durata însăşi. Dar tocmai această durată pe care ştiinţa o elimină, pe care ne e greu s-o concepem şi s-o exprimăm, este cea pe care-o simţim şi-o trăim. Ce-ar fi să-ncercăm să aflăm ce este? Şi cum ar apărea ea unei conştiinţe ce n-ar vrea decât s-o vadă iară s-o măsoare, care-ar realiza-o fără a o opri şi care, în acelaşi timp actor şi spectator, spontană şi reflexivă, ar apropia până la identificare atenţia ce se fixează şi timpul care fuge?

Aceasta era întrebarea. Odată cu ea, pătrundeam în domeniul vieţii interioare care pân-atunci nu ne interesase deloc. Am recunoscut imediat insuficienţa concepţiei

asociaţioniste a spiritului. Comună în acea vreme majorităţii psihologilor şi filosofilor, respectiva concepţie era o simplă reconstruire artificială a vieţii conştiente. La ce-ar duce o viziune directă, imediată, fără prejudecăţi interpuse? După îndelungi reflecţii şi analize am îndepărtat una după alta aceste prejudecăţi, am abandonat multe dintre ideile pe care le acceptasem fără critică, în final, mi s-a părut că am regăsit durata interioară pură, continuitatea ce nu este nici unitate, nici multiplicitate şi nu intră în niciunul dintre cadrele noastre. Ne-am spus atunci că dezinteresul ştiinţei pozitive pentru această durată e cât se poate de firesc: căci funcţia ei este de a alcătui o lume-n care să putem escamota efectele timpului, pentru comoditatea acţiunii. Dar cum putuse o filosofie ca aceea a lui Spencer. O doctrină a evoluţiei făcută pentru a urmări realul în mobilitatea, progresul şi maturarea sa lăuntrică, să închidă ochii la ceea ce este schimbarea însăşi?

Mai târziu, întrebarea aceasta ne va determina să reluăm problema evoluţiei vieţii ţinând seama de timpul real; am constatat atunci că „evoluţionismul” spencerian se cerea în întregime refăcut. Dar pentru început viziunea duratei ne absorbea cu totul. Trecând în revistă sistemele, am remarcat că filosofii nu s-au ocupat deloc de ea. În întreaga istorie a filosofiei, timpul şi spaţiul au fost puse în acelaşi plan şi tratate că lucruri de acelaşi fel. Era studiat spaţiul, i se determina natura şi funcţia, iar concluziile obţinute erau transferate asupra timpului. Teoriile timpului şi spaţiului se completează astfel reciproc. E suficient să schimbi un cuvânt ca să treci de la una la cealaltă: înlocuim „juxtapunere” prin „succesiune”. Durata reală este evitată în mod sistematic. De ce? Ştiinţa arc motivele ei să procedeze astfel; dar metafizică, cea care-a precedat ştiinţa, opera deja într-o aceeaşi manieră şi nu avea deloc aceleaşi motive. Examinând doctrinele, ni s-a părut că limbajul a avut aici un rol important. Durata se exprima întotdeauna în întindere. Termenii care desemnează timpul

sunt împrumutaţi de la limbajul spaţiului. Când evocam timpul, spaţiul e cel care răspunde la apel. Metafizica a fost nevoită să se conformeze deprinderilor limbajului, ele însele reglate după cele ale simţului comun.

Dar dacă ştiinţa şi simţul comun sunt aici de acord, dacă inteligenţa, spontana sau reflexivă, îndepărtează timpul real, nu se întâmplă astfel pentru că însuşi rostul inteligenţei o cere? Cel puţin aşa ni s-a părut nouă, studiind structura inteligenţei umane. Am ajuns la concluzia că una dintre funcţiile ei era tocmai aceea de-a masca durată, fie în mişcare, fie în schimbare.

Avem de-a face cu mişcarea? Inteligenţa reţine din ea doar o serie de poziţii: mai întâi un punct atins, apoi altul şi altul, îi vom obiecta că-ntre-aceste puncte se întâmpla totuşi ceva? Intercalează iute poziţii noi şi aşa la nesfârşit. Închide ochii la ideea de tranziţie. Însă dacă insistăm, face ea-n aşa fel încât mobilitatea, împinsă-n intervale din ce în ce mai înguste pe măsură ce creşte numărul poziţiilor considerate, să dea-napoi, să se-ndepărteze. Să dispară într-un punct infinit de mic. Demers cât se poate de natural în cazul în care rostul inteligenţei este să pregătească şi să ne limpezească acţiunile asupra lucrurilor. Căci fapta omului nu se exercită cu uşurinţă decât asupra unor puncte fixe: aşa că inteligenţa va căuta deci fixitatea. Ea se-ntreabă unde este mobilul, unde va fi mobilul, unde trece mobilul. Chiar dacă notează momentul trecerii, chiar dacă pare a se interesa de durată, se limitează în fapt să constate simultaneitatea a doua opriri virtuale: oprirea mobilului avut în atenţie şi oprirea unui alt mobil a cărui cursă este presupusă a fi cea a timpului însuşi. Dar doreşte să aibă întotdeauna de-a face doar cu imobilităţi, reale sau posibile. Să trecem dincolo de reprezentarea intelectuală care conturează mişcarea drept o serie de poziţii. Să mergem direct la mişcare, s-o privim fără interpunerea altor concepte: o vom afla simplă şi dintr-o bucată. Să înaintăm mai mult: s-o facem să coincidă cu una din acele mişcări incontestabil reale, absolute, pe

care le producem noi înşine. De astă data ţintim esenţa însăşi a mobilităţii şi simţim că ea se confundă cu efortul a cărui durată este o continuitate indivizibilă. Dar cum a fost străbătut un anumit spaţiu inteligenţa, care caută peste tot fixitatea, presupune pe dată că mişcarea s-a aplicat pe acest spaţiu (de parcă mişcarea ar putea coincide cu imobilitatea!) şi că mobilul este rând pe rând în fiecare dintre punctele liniei pe care-o parcurge. Cel mult am putea spune că ar fi fost acolo dacă s-ar fi oprit mai devreme, dac-am fi făcut un alt efort în vederea unei mişcări mai scurte. De aici până la a nu vedea în mişcare decât o serie de poziţii nu-i decât un pas; durata mişcării se va descompune atunci în „momente" corespunzătoare fiecărei poziţii în parte. Dar momentele timpului şi poziţiile atenţiei nu sunt decât instantanee luate de inteligenţă asupra continuităţii duratei şi mişcării. Aceste perspective juxtapuse ne furnizează un succedaneu practic al timpului şi mişcării, care se pliază exigenţelor mişcării şi, mai târziu, celor ale calculului. Numai că aceasta nu-i decât o recompunere artificială. Mişcarea şi timpul sunt cu totul altceva.1 La fel putem spune şi despre schimbare. Inteligenţa o descompune în stări succesive şi distincte, presupuse invariabile. Dac-am analiza mai îndeaproape fiecare dintre aceste stări ne-am da seama că variază şi ne-am întreba cum ar putea dura dacă nu s-ar schimba? Atunci inteligenţa le şi înlocuieşte cu o serie de stări mai scurte care se vor descompune şi ele dacă va fi cazul şi aşa la nesfârşit.

Totuşi, cum să nu vezi că esenţa duratei este de a curge şi că stabilul adăugat stabilului nu va realiza niciodată nimic care să dureze? Reale nu sunt „stările", simple instantanee luate de noi asupra schimbării. Din contră, real este fluxul, continuitatea tranziţiei, schimbarea însăşi. Schimbarea aceasta este indivizibilă, ba chiar substanţială. Dacă inteligenţa se încăpăţânează s-o judece drept inconsistentă, să-i lipească nu mai ştiu ce suport, înseamnă c-a înlocuit-o printr-o serie de stări

juxtapuse; dar avem de-a face aici cu o multiplicitate artificială, la fel de artificială ca şi unitatea restabilită mai apoi. Nu există decât un neîntrerupt avânt de schimbare – o schimbare întotdeauna aderentă sieşi într-o durată ce se lungeşte fără sfârşit.

Toate aceste reflecţii ne-au adus multe îndoieli, dar şi multe speranţe. Ne-am spus că pesemne problemele metafizicii au fost prost puse dar că, tocmai din această cauză, n-are rost să le considerăm eterne, adică insolubile. Metafizica s-a născut în ziua-n care Zenon din Elea semnala lumii contradicţiile inerente ale mişcării şi schimbării, aşa cum şi le reprezintă inteligenţa. Principalul efort al filosofilor antici şi moderni constă tocmai în încercarea de-a depăşi, de-a evita printr-un travaliu intelectual din ce-n ce mai subtil, dificultăţile ridicate de reprezentarea intelectuală a mişcării şi schimbării, în felul acesta metafizica a ajuns să caute realitatea lucrurilor dincolo de timp, dincolo de ceea ce se mişcă şi se schimba, în afara celor percepute de simţurile şi conştiinţa noastră. Din acel moment, ea nu mai putea fi decât o înşiruire mai mult sau mai puţin artificială de concepte, o construcţie ipotetică. Pretindea că depăşeşte experienţa; în realitate, nu făcea decât să substituie unei experienţe plenare în mişcare, susceptibilă de o aprofundare crescută şi prin urmare doldora de dezvăluiri, un extract fix, uscat, golit, un sistem de idei generale abstracte, extrase din chiar această experienţă sau, mai bine zis, din straturile ei superficiale. Ar fi ca şi cum am discuta despre învelişul din care iese fluturele, pretinzând că fluturele zburător, schimbător şi viu îşi află desăvârşirea şi raţiunea de a fi în neschimbarea încremenită a membranei. Să desfacem învelişul. Să ne-ntoarcem la crisalidă. Să restituim mişcării – mobilitatea, schimbării – fluiditatea, iar timpului – durată. Cine ştie dacă nu cumva marile probleme „insolubile” nu vor rămâne lipite de înveliş? Căci ele nu interesează nici mişcarea, nici schimbarea, nici timpul, ci numai învelişul conceptual pe care-n mod fals îl luăm drept

acele probleme sau măcar echivalentul lor. Şi atunci metafizica va deveni experienţa însăşi. Durata se va dezvălui aşa cum este ea. Creaţie continuă, neîntreruptă ţâşnire de noutate.

Pentru că tocmai asta ne-mpiedică să vedem reprezentarea obişnuită a schimbării. Dacă mişcarea e o serie de poziţii şi schimbarea – o serie de stări, timpul e făcut din părţi distincte şi juxtapuse. Vom spune, desigur, că ele se succed, numai că succesiunea va fi acum asemănătoare cu cea a imaginilor unui film: filmul s-ar putea derula de zece, o sută sau de-o mie de ori mai repede fără ca ceea ce se derulează să sufere vreo modificare. Chiar dac-ar merge infinit de repede, dacă derularea (de astă dată din afara aparatului) ar deveni chiar instantanee, tot cu-aceleaşi imagini am avea de-a face. Succesiunea astfel înţeleasă nu adaugă nimic, mai curând pierde ceva. Ea marchează un deficit, traduce o infirmitate a percepţiei noastre condamnate să detalieze filmul imagine de imagine în loc să-l sesizeze global. Pe scurt, timpul astfel considerat nu e decât un spaţiu ideal în care presupunem a fi aliniate toate evenimentele trecute, prezente şi viitoare, precum şi interdicţia de a ni se arăta nouă în bloc. Derularea duratei ar fi tocmai această neîmplinire, adunarea unei cantităţi negative. Aşa se prezintă, conştient ori inconştient, gândirea majorităţii filosofilor, de altminteri în bună conformitate cu exigenţele inteligenţei, cu necesităţile limbajului şi cu simbolismul ştiinţei. Niciunul dintre ei n-a căutat timpului atribute pozitive. Au tratat succesiunea ca pe-o coexistenţă ratată iar durata – drept o privare de eternitate. De aceea ei nu reuşesc, orice-ar tace. Să-şi reprezinte noutatea radicală şi imprevizibilitatea. Şi nu mă gândesc doar la acei filosofi care cred într-o înlănţuire atât de riguroasă de evenimente şi fenomene, încât efectele ar trebui să se deducă din cauze, îşi închipuie, aceştia, că viitorul este dat în prezent, că este teoretic vizibil, că nu aduce nimic nou. Dar şi alţii, puţini la număr, care-au crezut fu liberul arbitru, l-au

redus la o simplă „alegere” între două sau mai multe părţi, de parcă părţile ar fi fost „posibile” dinainte conturate iar voinţa s-ar limita să „realizeze” unul dintre ele. Prin urmare admit şi ei, deşi nu-şi dau seama, că totul este dat. S-ar zice că n-au nici cea mai mică idee despre-o acţiune în întregime nouă (cel puţin în mecanismele ei lăuntrice) şi care n-ar preexista în niciun fel realizării sale, nici măcar în forma unui posibil pur. Şi totuşi aşa este acţiunea liberă. Dar pentru a o percepe astfel, pentru a-ţi putea închipui orice creaţie, noutate sau imprevizibilitate, ar trebui să te plasezi în durata pură.

Încercaţi să vă reprezentaţi astăzi o acţiune pe care o veţi îndeplini mâine, chiar dacă ştiţi ce anume aveţi de făcut, închipuirea poate evoca mişcarea de împlinit; dar nu veţi putea şti astăzi nimic despre ceea ce veţi gândi şi simţi mâine executând-o, pentru că mâine starea voastră de spirit va conţine în sine întreaga viaţă trăită până-n acea secundă, la care se va adăuga nota specifică a acelui moment. Pentru a umple dinainte această stare cu un conţinut anume vă va trebui exact timpul care separă ziua de azi de cea de mâine, căci nu puteţi diminua cu nici măcar o clipă viaţa psihologică fără a-i modifica şi conţinutul. Puteţi prescurta durata unei melodii fără a o modifica. Viaţa interioară este melodia însăşi. Deci presupunând că ştiţi ce veţi face mâine, nu veţi prevedea decât configuraţia exterioară a faptei respective. Orice efort pentru a vă reprezenta dinainte interiorul ei ar ocupa o durată care, de la o prelungire la alta, vă va conduce exact până-n clipa săvârşirii actului; deci nu se va mai pune problema de a-l prevedea. Şi ce va fi acolo, dacă nu un act cu adevărat liber, adică-n întregime creat atât în conturul lui exterior, cât şi-n coloraţia sa lăuntrică – în chiar momentul realizării sale?

Prin urmare, există o diferenţă radicală între o evoluţie ale cărei faze continue se întrepătrund printr-un soi de creştere interioară şi o desfăşurare ale cărei părţi distincte se juxtapun. Evantaiul pe care-l fluturăm poate fi

deschis din ce-n ce mai iute, chiar instantaneu, el va etala mereu aceeaşi broderie cusută pe mătase. Dar o evoluţie reală, oricât de puţin am accelera-o sau încetini-o, se modifică în întregime lăuntric. Acceleraţia sau încetinirea ei este tocmai această modificare internă. Conţinutul său este una cu durata.

E drept că alături de conştiinţele ce trăiesc durata inextensibilă şi imposibil de schiţat există şi sistemele materiale asupra cărora timpul nu face decât să alunece. Despre fenomenele care se succed putem spune pe drept cuvânt că sunt asemenea desfăşurării unui evantai sau, mai bine, a unui film. Ele preexistă realizării lor în formă de posibile, fiind dinainte calculabile. Aşa sunt sistemele studiate de astronomie, fizică, chimie. Dar universul material, în ansamblul lui, formează şi el un astfel de sistem? Ştiinţa presupune că da, lăsând la o parte, din acest univers, tot ceea ce nu este calculabil. Dar filosoful, care nu vrea să lase nimic la o parte, este obligat să constate că stările lumii materiale sunt contemporane istoriei conştiinţei noastre. Cum aceasta din urmă durează, va trebui ca şi cele dintâi să se lege într-un fel sau altul de durata reală. Teoretic, filmul ce conţine stările succesive ale unui sistem în întregime calculabil s-ar putea derula cu orice viteză, fără ca ceva să se schimbe. În fapt, viteza este determinată, de vreme ce derularea filmului corespunde unei anumite durate a vieţii noastre interioare – uneia anume şi nicidecum alteia. Filmul ce se derulează este în mod clar legat de conştiinţa care durează şi-i reglează astfel mişcarea. Spuneam odinioară că atunci când vrem să ne pregătim un pahar cu apă îndulcită suntem obligaţi să aşteptăm să se topească zahărul. Semnificativă este chiar necesitatea de a aştepta. Ea exprimă faptul că deşi putem decupa din univers sisteme pentru care timpul e o abstracţie, o relaţie, un număr, universul însuşi este altceva. Dacă l-am putea cuprinde-n ansamblul lui, anorganic dar întreţesut cu fiinţe organizate, l-am vedea luând neîncetat forme la fel de noi, la fel de originale şi

imprevizibile ca şi stările noastre de conştiinţa.

Dar şi nouă ne este atât de greu să distingem între succesiunea în durata adevărată şi juxtapunerea în timpul spaţial, între o evoluţie şi o derulare, între o noutate radicală şi o rearanjare a celor preexistente, între creaţie şi o simplă alegere, încât nu am putea limpezi această distincţie în toate laturile ei. Să spunem doar că în durata considerată drept evoluţie creatoare există şi o perpetuă creaţie de posibilitate, nu doar de realitate. Mulţi nu vor fi dispuşi s-o admită, căci vor prefera să creadă-n continuare că un eveniment nu s-ar fi împlinit dacă nu s-ar fi putut împlini, în aşa fel încât înainte de a fi nou, trebuie să fi fost posibil. Dar haideţi să analizăm problema mai îndeaproape: veţi vedea ca „posibilitate” înseamnă două lucruri absolut diferite şi că de obicei oscilăm de la unul la altul, mizând involuntar pe sensul cuvântului. Când un muzician compune o simfonie, opera lui era posibilă înainte de a fi reală? Da, dacă prin aceasta înţelegem că nu exista niciun obstacol de nedepăşit în calea realizării ei. Dar fără să ne dăm seama trecem de la acest sens negativ la unul pozitiv: şi ne închipuim că orice lucru care se produce ar fi putut fi dinainte perceput de un spirit suficient de informat şi că el preexista realizării sale în formă de idee. Este, aceasta, o concepţie absolut absurdă în cazul operei de artă, căci de-ndată ce muzicianul are ideea precisă şi completă a simfoniei pe care-o va face, simfonia este deja făcută. Simfonia n-ar putea sălăşlui în calitate de posibil, înainte de a fi reală, nici în gândirea artistului şi, cu atât mai mult, în nici altă gândire comparabilă cu-a noastră fie ea impersonală sau pur şi simplu virtuală. Oare nu acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre o stare oarecare a universului, considerat laolaltă cu toate fiinţele vii şi conştiente? Nu este el mai bogat în noutate, în imprevizibilitate radicală, decât simfonia celui mai mare maestru?

Cu toate acestea, persista convingerea că Deşi un lucru anume n-a fost conceput înainte de-a se produce, ar

fi putut fi, şi în acest sens, el se prefigurează, în stare de posibil, dintru eternitate, într-o inteligenţă reală sau virtuală, Aprofundând această iluzie, vom vedea ca ea ţine de însăşi esenţa inteligenţei noastre. Lucruri şi evenimente se produc la momente determinate; judecată ce constată apariţia unui lucru sau eveniment nu poate veni decât după ele: îşi are deci, şi ea, vremea ei. Dar şi respectiva dată dispare imediat în virtutea unui principiu bine ancorat în inteligenţa noastră, anume că orice adevăr este etern. Dacă în prezent o judecată este adevărata trebuie, credem noi. Să fi fost întotdeauna astfel. Putea foarte bine să nu fi fost formulată ca atare: se va pune ea însăşi de drept înainte de-a fi pusă în fapt. Oricărei afirmaţii adevărate îi atribuim un efect retroactiv, sau mai bine zis îi imprimam o mişcare retrogradă. Ca şi cum o judecată ar fi putut preexista termenilor ce-o compun! Ca şi cum aceşti termeni nu datează de la apariţia obiectelor pe care le reprezintă! Ca şi cum lucrul şi ideea lucrului, realitatea şi posibilitatea ei, n-ar fi fost create-n acelaşi timp când în joc este o formă cu adevărat nouă, inventată de artă ori de natură!

Nenumărate sunt consecinţele acestei iluzii.2 Aprecierea noastră asupra oamenilor şi evenimentelor este în întregime impregnată de credinţa în valoarea retrospectivă a judecăţii adevărate, într-o mişcare retrogradă pe care adevărul, odată pus ca atare, ar executa-o automat în timp. Prin unicul fapt de a se fi-mplinit, realitatea îşi proiectează în spate umbră, într-un trecut indefinit îndepărtat, astfel încât ea poate să fi preexistat în formă de posibil propriei realizări. De aici, eroarea ce viciază întreaga noastră concepţie despre trecut; de aici, pretenţia de-a anticipa cu orice preţ viitorul. Ne-ntrebăm, de pildă, cum vor fi artele, literatura ori civilizaţiile de mâine; ne-nchipuim în mare curba evoluţiei societăţilor; mergem până la a prezice evenimentele în amănunt. Se-nţelege că putem întotdeauna lega realitatea, o dată întâmplata ca atare, de

evenimentele ce-au precedat-o şi de circumstanţele-n care s-a produs; dar şi o realitate absolut diferită (e drept că nu orice realitate) considerată dintr-o altă perspectivă, se poate lega exact de-aceleaşi evenimente şi circumstanţe. Ce vom spune atunci? Că analizând toate aspectele prezentului pentru a-l prelungi în toate direcţiile vom obţine, încă de pe-acum, toate posibilele dintre care viitorul va alege – asta admiţând că are totuşi dreptul de a alege?! Numai că aceste prelungiri ar putea fi calităţi noi, adăugate, create din toate părţile preexistente şi absolut imprevizibile. Iar apoi, un „aspect" al prezentului nu există ca „aspect" decât din clipa-n care atenţia noastră l-a izolat, practicând astfel un decupaj de o anumită formă în ansamblul circumstanţelor actuale. Cum ar putea deci există „toate aspectele" prezentului înainte de a fi fost create, prin evenimentele ulterioare, formele originare ale decupajelor practicate de către atenţie?! În consecinţă, aceste aspecte nu aparţin decât retrospectiv prezentului de odinioară, adică trecutului, şi nu aveau mai multă realitate în acest prezent când era încă prezent decât au, în prezentul actual, simfoniile viitorilor muzicieni. Să luăm un exemplu simplu. Nimic nu ne-mpiedică astăzi să atribuim romantismului secolului XIX ceea ce era deja romantic la clasici. Dar aspectul romantic al clasicismului nu s-a desprins decât sub efectul retroactiv al romantismului o dată apărut. Dacă n-ar fi existat un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, nu numai că nu ne-am fi dat noi seama, dar n-ar fi existat cundevamt romantism la clasicii de-odinioară, întrucât romantismul al clasicilor nu se realizează decât operând, în scrierile lor, decupajul unui anumit aspect. Iar decupajul cu pricina, cu forma lui particulară, nu exista-n literatura clasică de dinaintea apariţiei romantismului mai mult decât există, în norul trecător, o schiţă veselă percepută de un pictor ce-ar organiza masa amorfă după bunul plac al fanteziei sale. Romantismul a acţionat retroactiv asupra clasicismului la fel cum ar putea-o tace schiţa pictorului

asupra acelui nor. Retroactiv şi-a creat propria-i prefigurare în trecut, precum şi o explicare de sine prin antecedente.

La fel, am putea spune că doar o întâmplare fericită, o şansă excepţională ne poate ajuta să consemnăm, din realitatea prezentă, ceea ce va fi de un real interes pentru istoricul de mâine. Când acel istoric se va apleca asupra prezentului nostru, va căuta-n el mai ales explicaţia propriului său prezent, mai precis lotul de noutate al acelui prezent al lui. Astăzi noi nu putem şti nimic despre acea noutate, ea fiind o creaţie. Cum am putea atunci să acţionam astăzi asupra ei pentru a alege, dintre toate faptele, pe acelea anume care trebuie înregistrate sau, mai bine spus, pentru a fabrica fapte decupând realitatea prezentă conform acestei indicaţii?! Faptul capital al timpurilor moderne este ivirea democraţiei. Incontestabil, îi putem afla semne prevestitoare în trecut, aşa cum îl aflăm descris la istoricii de-odinioară. Dar poate că ei n-au consemnat cele mai interesante dintre indicaţii, neştiind că omenirea o va apuca în această direcţie. Or, direcţia însăşi nu era nici ea mai bine conturată decât vreo alta sau, mai curând, ea nici nu exista încă, fiind creată de traiectul însuşi, adică de mişcarea spre nainte a oamenilor care. Progresiv, au conceput şi realizat democraţia. Semnele prevestitoare sunt pentru noi semne doar pentru că acum cunoaştem întreaga cursă, pentru că ea a fost efectuată ca atare. Nici cursa, nici direcţia şi nici capătul ei nu erau date la vremea când s-au petrecut aceste fapte: deci faptele nu erau încă semne. Să mergem mai departe. Spuneam că cele mai importante date în această privinţă s-ar fi putut să fie neglijate de contemporani. Adevărul este că multe dintre faptele respective nici nu existau ca fapte la acea dată. Ele există retrospectiv pentru noi în măsura-n care putem să reînviem acum întreaga epocă stinsă şi să plimbăm asupra blocului compact al realităţii de-atunci un fascicol de lumină de o formă specială, cea a ideii democratice. Porţiunile astfel luminate, decupate din

întreg conform contururilor la fel de originale şi imprevizibile ca şi schiţele unui mare maestru, vor fi practic faptele pregătitoare ale democraţiei. Pe scurt, pentru a transmite urmaşilor noştri explicaţia evenimentului esenţial al timpului lor, prin antecedente, ar trebui ca acel eveniment să se fi prefigurat deja sub ochii noştri, fără a fi existat şi durata reală. Transmitem generaţiilor viitoare ceea ce ne interesează, ceea ce consideră de cuviinţă atenţia noastră şi chiar conturează la lumina evoluţiei noastre trecute; dar în niciun caz şi ceea ce viitorul va fi făcut interesant pentru ei prin crearea unui nou interes, printr-o direcţie nouă imprimată atenţiei lor. Cu alte cuvinte, originile istorice ale prezentului, în ceea ce are el mai important nu pot fi deplin elucidate, căci n-ar putea fi reconstituite în integralitatea lor decât dacă trecutul ar fi putut fi exprimat de contemporani în funcţie de un viitor nedeterminat şi. Prin aceasta chiar, imprevizibil.

Să luăm, de pildă, culoarea portocaliu.3 Cum cunoaştem şi roşul, şi galbenul, putem considera portocaliul galben într-un sens şi roşu în alt sens şi putem spune că este un amestec de galben şi roşu. Dar presupuneţi că portocaliul exista ca atare iar în lume nu apăruse nici roşul, nici galbenul: va mai fi portocaliul un compus al celor două culori? Evident că nu. Senzaţia de roşu şi senzaţia de galben, implicând un întreg mecanism nervos şi cerebral precum şi anumite dispoziţii speciale ale conştiinţei, sunt creaţii ale vieţii, care s-au produs, dar care-ar fi putut să nu se producă. Iar dacă pe planeta noastră ori pe alte planete n-ar fi existat fiinţe care să fi-ncercat aceste senzaţii, senzaţia de portocaliu ar fi fost şi ea o senzaţie simplă. Niciodată nu ne-am fi închipuit, drept aspecte sau componente ale ei, senzaţiile de galben sau de roşu. Recunosc că logica obişnuită protestează. Şi spune: „De vreme ce senzaţiile de galben şi roşu intră astăzi în componenţa senzaţiei de portocaliu, înseamnă că ele intrau dintotdeauna, chiar dac-a fost o vreme când cele

două nu existau efectiv; ele însă existau virtual”, însă cert este că logica obişnuită este o logică retrospecţiei. Ea nu poate să nu arunce-n trecut – ca posibilităţi ori virtualităţi – realităţile actuale, astfel încât ceea ce este acum compus trebuie, pentru ea, să fi fost dintotdeauna astfel. Nu admite că o stare simplă, rămânând ceea ce este, poate deveni o stare compusă doar pentru că evoluţia a creat perspective noi din care poate fi considerată şi, prin chiar acest fapt, elemente multiple-n care o putem descompune la modul ideal. Şi nu vrea să creadă că aceste elemente, dacă nu s-ar fi ivit ca realităţi, n-ar fi avut cum există anterior ca posibilităţi, posibilitatea unui lucru nefiind niciodată decât mirajul realităţii, odată apărute, într-un trecut îndepărtat (excepţie face acel lucru care e o înşiruire mecanică de elemente preexistente). Logica împinge în trecut, în formă de posibil, realitatea care se iveşte în prezent, tocmai pentru că nu vrea să admită că ceva s-ar putea ivi, că poate fi creat un lucru oarecare, că timpul poate fi eficace, într-o formă ori calitate nouă ea vede doar o rearanjare a celor vechi, nimic absolut nou. Orice multiplicitate se rezolvă, pentru ea, într-un număr definit de unităţi. Nu acceptă ideea unei multiplicităţi indistincte, indivizate chiar, pur intensive sau calitative şi care, rămânând ceea ce este, va cuprinde un număr indefinit crescător de elemente pe măsura ce-n lume apar noi perspective din care poate fi considerată. Nu se pune problema de a renunţa la această logică ori de a ne răzvrăti împotriva ei. Dar trebuie s-o lărgim, s-o facem mai suplă, s-o adaptăm unei durate în care noutatea izvorăşte neîncetat şi evoluţia este creatoare.

Cam astfel se prefigurează direcţia pe care ne-am angajat, în jurul nostru se deschideau multe altele, pornind de la centrul în care ne instalaserăm pentru a sesiza durata pură. Dar ne-am ataşat de aceasta pentru că aleseserăm, pentru-nceput şi pentru a ne demonstra metodă, problema libertăţii. Prin chiar alegerea noastră ne situăm în fluxul vieţii interioare din care prea adesea

filosofia n-a reţinut decât pojghiţa superficială, încremenită. Oare romancierul şi moralistul n-au mers, pe această cale, mai departe decât filosoful? Poate. Dar numai pe alocuri şi sub presiunea necesităţii au depăşit ei ici şi colo obstacolul. Nimeni nu-şi propusese încă s-o pornească metodic „în căutarea timpului pierdut”. Oricum, în prima noastră carte am dat câteva indicaţii asupra acestui subiect, iar în cea de-a doua ne-am limitat tot la câteva aluzii, atunci când comparam planul acţiunii – în care trecutul se contractă în prezent – cu planul visului – unde se desfăşoară, indivizibilă şi indestructibilă, totalitatea trecutului. Dar dacă-n locul literaturii cădea studiul sufletului în concret, pe exemple individuale, datoria filosofului era de a pune condiţiile generale ale observaţiei directe, imediate, ale sinelui de către sine. Observaţia internă e falsificată de deprinderile contractate. Principala alterare este cea care-a generat şi problema libertăţii – o pseudoproblemă ivită din confuzia dintre durată şi întindere. Şi alte probleme par a avea aceeaşi origine: ni se pare că stările de suflet ar fi numărabile; unele dintre ele, astfel disociate, ar avea o intensitate măsurabilă; credem că tuturor şi fiecăreia în parte le putem substitui cuvintele ce le desemnează şi ce le vor cuprinde pentru totdeauna; le atribuim atunci fixitatea, discontinuitatea şi generalitatea cuvintelor însele. Numai că exact acest înveliş trebuie sesizat şi sfâşiat. Dar nu-l vom sesiza dacă nu-i vom analiza mai întâi forma şi structura, dacă nu-i vom înţelege cum se cuvine rostul. El are o natură spaţială şi o utilitate socială. Spaţialitatea şi socialitatea sunt aici adevăratele cauze ale relativităţii cunoaşterii noastre, îndepărtând acest văl interpus ne întoarcem la imediat şi atingem un

Din aceste prime reflecţii au rezultat concluzii devenite astăzi, din fericire, aproape banale dar care-odinioară au părut temerare. Ele cereau psihologiei să se desprindă de asociaţionismul universal acceptat pe-atunci

măcar ca metodă, dacă nu ca doctrină. Mai cereau înc-o ruptură, pe care noi înşine abia o întrevedeam. Alături de asociaţionism, exista Kantianismul, a cărui influenţă, adesea combinată cu a celui dintâi. Era nu mai puţin puternică şi generală. Cei care respingeau pozitivismul unui Comte sau agnosticismul unui Spencer nu îndrăzneau să meargă până la a contesta concepţia Kantiană a relativităţii cunoaşterii. Kant stabilise că gândirea se exercită asupra unei naturi dinainte risipite în Spaţiu şi Timp, special pregătite astfel pentru om; „lucrul în sine" ne scapă; pentru a-l atinge, ne-ar trebui o facultate intuitivă pe care n-o posedăm. Din analiza noastră rezultă însă cu totul altceva: cel puţin o parte a realităţii, anume persoana noastră, poate fi atinsă în întreaga ei puritate naturală, în orice caz, aici materialele cunoaşterii n-au fost create, mărunţite sau deformate de nu ştiu ce geniu râu care-ar fi aruncat mai apoi într-un recipient artificial, de felul conştiinţei noastre, un soi de pulbere psihologică. Persoana noastră ne apare aşa cum este ea. „În sine" de-ndată ce-o desfacem din deprinderile contractate în vederea unei comodităţi sporite.

Dar nu la fel va fi şi cu alte realităţi, dacă nu chiar cu toate? „Relativitatea cunoaşterii", care reteză avântul metafizicii, era cu adevărat originară şi esenţială? Nu era mai curând accidentală şi dobândită? Nu venea oare din aceea că inteligenţa a contractat o serie de deprinderi necesare vieţii practice care, transferate în domeniul speculaţiei, ne puneau în prezenţii unei realităţi deformate sau reformate, în orice caz, aranjate?! Însă aceste înşiruiri nu se impun în mod ineluctabil; căci ele vin de la noi, iar ceea ce omul a făcut, poate şi desface. Abia atunci vom intra în contact direct cu realitatea. Nu respingeam deci numai o trăire psihologică, asociaţionismul, ci şi o filosofie generală de felul Kantianismului şi toate câte stăteau sub semnul lui. Şi una, şi cealaltă, aproape universal acceptate la acea vreme în linii mari, ni se păreau a fi impedimente în bunul mers al psihologiei şi filosofiei.

Ne rămânea o cale lungă de străbătut. Căci nu-i suficient să-ndepărtezi un obstacol. Aşa-ncât ne-am aplecat asupra funcţiilor psihologice, a relaţiei psihofiziologice, apoi asupra vieţii în genere, căutând mereu aceeaşi viziune directă şi suprimând problemele ce nu interesau lucrurile însele, ci traducerea lor în concepte artificiale. Nu intenţionăm să refacem aici o istorie al cărei prim rezultat ar fi de a arăta cât de complicată poate fi o metodă în aparenţa atât de simplă. Vom mai vorbi despre toate acestea pe scurt, în capitolul următor.

Dar pentru că tot am început prin a spune că înainte de toate ne-am gândit la precizie, să încheiem prin a nota că precizia, pentru noi, nu se putea obţine prin nicio altă metodă. Căci în mod obişnuit imprecizia este includerea unui lucru într-un gen prea vast. Lucrurile şi genurile corespunzând de altminteri unor cuvinte preexistente. Dacă începem prin a-ndepărta conceptele gata făcute, dacă ne acordăm şansa unei viziuni directe asupra realului, dacă subdivizăm mai apoi această realitate ţinând seama de articulaţiile ei, atunci vom afla concepte noi, croite, de astă dată, exact pe măsura obiectului.

Imprecizia nu se va putea isca decât din extinderea lor asupra altor obiecte pe care conceptele le cuprind, desigur, în generalitatea lor. Dar care ar trebui studiate în ele însele, în afara respectivelor concepte, dacă vom voi să le cunoaştem şi pe ele cu adevărat.

Note

1. Cinematografia ne arată pe ecran, în mişcare, imagini imobile, juxtapuse în filme cu condiţia că alături de imaginile imobile să fie proiectată pe ecran şi mişcarea care este în aparat.

2. Am explicat pe larg aceste consecinţe şi, mai general, credinţa în valoarea retrospectivă a judecăţii adevărate precum şi mişcarea retrogradă a adevărului în conferinţele ţinute la Universitatea Columbia (New York) în ianuarie-februarie 1913. Aici ne limităm la câteva indicaţii sumare.

3. Prezentul studiu a fost scris înainte de apariţia cărţii Cele două surse ale moralei şi religiei (trad. Rom., Institutul European, 1993) în care am dezvoltat aceeaşi comparaţie.

INTRODUCERE (PARTEA A II-A) Despre punerea problemelor

Durată şi intuiţie.

- Natura cunoaşterii intuitive.
- În ce sens anume este ea clară.
- Două specii de claritate.
- Inteligenţa.
- Valoarea cunoaşterii intelectuale.
- Abstracţii şi metafore.
- Metafizica şi ştiinţa.
- Cu ce condiţie s-ar putea susţine reciproc.
- Despre misticism.
- Despre independenţa de spirit.
- Trebuie acceptaţi „termenii” problemelor?
- Filosofia cetăţii.
- Ideile generale.
- Probleme adevărate şi false probleme.
- Criticismul Kantian şi teoriile cunoaşterii.
- Iluzia „intelectualistă”.
- Metode de învăţare.
- Homo hquax.
- Filosoful, savantul şi „omul inteligent”.

Aceste consideraţii asupra duratei ni s-au părut decisive. Treptat, datorită lor, am ajuns să erijăm intuiţia în metodă filosofică. „Intuiţia” a fost un cuvânt dinaintea căruia am ezitat îndelung. Este cel mai potrivit dintre toţi termenii ce desemnează un mod de cunoaştere; totuşi, poate da naştere la confuzii. Pentru că un Schelling, un Schopenhauer şi alţii asemenea lor au apelat deja la intuiţie, pentru că au opus – mai mult sau mai puţin – intuiţia, inteligenţei s-ar fi putut crede că şi noi aplicăm aceeaşi metodă. Ca şi cum intuiţia tor n-ar fi fost o căutare imediată a eternului. Ca şi cum noi n-am fi încercat cu

totul altceva, anume regăsirea duratei adevărate! Mulţi sunt filosofii care-au simţit neputinţa gândirii conceptuale de-a atinge profunzimile spiritului. Mulţi, prin urmare, şi cei care-au vorbit despre o facultate supra-intelectuală de intuiţie. Cum au crezut însă că inteligenţa operează în timp. Au conchis că depăşirea intelectului constă în ieşirea din timp. N-au observat că timpul intelectualizat este spaţiu, că inteligenţa se exercită asupra fantomei duratei, nu asupra duratei însăşi, că eliminarea timpului este un act obişnuit, firesc, banal al inteligenţei şi că tocmai aici se originează relativitatea cunoaşterii spiritului. Prin urmare, pentru a trece de la intelecţie la viziune, de la relativ la absolut, n-are niciun rost să ieşim din timp, de vreme ce tot am ieşit deja. Din contră, trebuie să ne resituăm în durată şi să captăm realitatea în esenţa ei. Care este mobilitatea însăşi. O intuiţie ce pretinde a ne transporta printr-un salt în eternitate aparţine intelectului. Nu face decât să substituie conceptelor furnizate de inteligenţă un concept unic ce le rezumă pe toate şi care. Prin urmare, este mereu acelaşi, indiferent dacă-l vom numi Substanţa, Eu, Idee sau Voinţă. Filosofici astfel înţelese, în mod necesar panteistă, nu-i va fi dificil să le explice pe toate în mod deductiv, întrucât ea – şi va fi dat dintru început, într-un principiu care este conceptul conceptelor, tot realul şi tot posibilul. Însă explicaţia va fi vagă şi ipotetică, unitatea va fi artificială şi filosofiile de acest fel s-ar putea foarte bine aplica şi unei lumi total diferite de-a noastră. Cu mult mai instructivă va fi o metafizică în mod real intuitivă, ce va urmări îndeaproape ondulaţiile realului. Ea nu va mai cuprinde, printr-un gest unic, totalitatea lucrurilor, ci va găsi fiecăruia-n parte o explicaţie care se va potrivi exact numai şi numai acelui lucru. Nu va-ncepe prin a defini sau descrie unitatea sistematică a lumii: cine poate şti dacă lumea este efectiv una? Doar experienţa ar putea-o spune iar unitatea, dacă există într-adevăr, apare ca un rezultat al cercetării, nu ca început sau ca principiu al ei. De altfel, aceasta va fi o unitate bogată şi deplină, unitatea unei

continuităţi, unitatea realităţii noastre, nu o unitate vidă şi abstractă, obţinută printr-o supremă generalizare şi care-ar putea îi la ţel de bine unitatea oricărei lumi posibile. E drept că în acest caz filosof ia ar necesita un nou efort pentru fiecare nouă problemă. Nicio soluţie nu se va putea deduce geometric din alta. Niciun adevăr important nu se va putea obţine prin prelungirea altuia, deja dobândit. Va trebui să se renunţe la a menţine în mod virtual, într-un principiu unic, ştiiota universală.

Intuiţia despre care vorbim vizează în primul rând durata interioară. Ea sesizează o succesiune care nu este juxtapunere, o sporire lăuntrică, prelungirea neîntreruptă a trecutului într-un prezent care impietează asupra viitorului. Este vederea directă a spiritului de către spirit. Nu se mai interpune nimic; nu mai aflăm aici refracţie prin prisma care are drept faţete spaţiul şi limbajul, în locul stărilor învecinate altor stări care vor deveni cuvinte juxtapuse altor cuvinte, iată-ne acum în prezenţa unei continuităţi indivizibile şi prin chiar acest fapt substanţiale, a fluxului vieţii interioare. Prin urmare, intuiţia semnifică mai întâi conştiinţă, dar o conştiinţă imediată, o viziune care cu greu se distinge de obiectul văzut, o cunoaştere care este contact şi chiar coincidere.

- Abia după aceea poate fi considerată conştiinţă lărgită, năvălind asupra graniţelor unui inconştient care cedează şi-n acelaşi timp rezistă, care se predă şi se retrage îndărăt la sine: prin această rapidă alternare a luminii şi-ntunericului, intuiţia ne permite să constatăm prezenţa inconştientului, împotriva logicii stricte, ea afirmă că psihologicul poate fi mult şi bine conştient, însă oricum ar fi există şi un inconştient psihologic.

- Dar nu merge oare şi mai departe?

- Să fie numai o intuiţie de sine? Între o conştiinţă şi celelalte conştiinţe separaţia e mai puţin tranşantă decât între corpul nostru şi celelalte corpuri, întrucât spaţiul este cel care face diviziunile atât de categoric evidente. Simpatia şi antipatia ireflexive, de nenumărate ori

prevestitoare, mărturisesc despre o posibilă întrepătrundere a conştiinţelor umane. Am avea de-a face cu fenomene de endosmoză psihologică. Intuiţia ne-a introdus astfel în conştiinţa în genere.

- Dar noi simpatizăm numai cu conştiinţele? Dacă orice fiinţă vie se naşte, se dezvoltă şi moare, dacă viaţa este evoluţie iar durata – realitate, nu înseamnă că există şi o intuiţie a vitalului, prin urmare şi o metafizică a vieţii ce ar prelungi ştiinţa viului? Ştiinţa, desigur, ne va furniza date din ce în ce mai clare despre fizico-chimia materiei organizate; dar sesizând, prin conştiinţă, elanul vieţii care este-n noi nu reuşim oare să atingem cauza profundă a acestei organizări care nu intră, după cum bine vedem, nici în cadrul mecanismului pur, nici în cel al finalităţii propriu-zise, care nu este nici unitate pură, nici multiplicitate distinctă şi pe care intelectul o caracterizează-ntotdeauna prin negaţii simple?!

- Să mergem şi mai departe. Dincolo de organizare, percepem materia neorganizată ca fiind divizibila în sisteme asupra cărora timpul alunecă fără a le pătrunde, sisteme de care se ocupă ştiinţa şi asupra cărora zăboveşte intelectul. Dar sistemul material în întregul lui tace conştiinţa să aştepte; el însuşi aşteaptă. Sau durează, sau este solidar cu durata noastră. Dacă se adaugă spiritului prin originile ori prin funcţiile sale, în ambele situaţii depune mărturie în sensul existenţei intuiţiei prin toate schimbările şi mişcările reale pe care le conţine. Suntem încredinţaţi că ideea de diferenţial sau mai curând aceea de fluxiune a fost sugerată ştiinţei tocmai de către o astfel de viziune. Metafizică prin origine, ea a ajuns ştiinţifică pe măsură ce-a devenit tot mai riguroasă, adică exprimabilă în termeni statici. Pe scurt, schimbarea pură, durata reală este ceva spiritual sau impregnat de spiritualitate. Intuiţia este cea care atinge spiritul, durată, schimbarea pură. Domeniul ei specific fiind spiritul, ea va voi să sesizeze-n lucruri – fie ele şi materiale – gradul lor de participare la spiritualitate, am fi spus la divinitate, dacă n-am fi ştiut cât

omenesc există în conştiinţă, fie ea epurată şi spiritualizată. Acest amestec de omenesc face că eforturile intuiţiei să se împlinească la înălţimi diferite, asupra unor puncte diferite şi să ducă, în cadrul unor filosofii diverse, la rezultate diverse ce nu coincid între ele, fără a fi totuşi absolut ireconciliabile.

Prin urmare, nu ne cereţi o definiţie simplă şi geometrică a intuiţiei. Căci ne-ar fi cât se poate de uşor să demonstrăm că noi considerăm acest cuvânt în accepţii ce nu se deduc în mod matematic una din cealaltă. Un eminent filosof danez a semnalat patru, în ceea ce ne priveşte, am aflat mai multe. Nu ne putem face cât de cât o idee despre ceea ce nu este abstract şi convenţional, ci real şi concret, despre ceea ce nu poate fi reconstituit cu componentele cunoscute, despre lucrul ce n-a fost decupat din întregul realităţii prin intelect, nici prin simţul comun şi nici prin limbaj, decât abordând problema din perspective multiple, complementare, nicidecum echivalente. Dumnezeu ne e martor că nu comparăm ceea ce e mărunt cu cele măreţe, eforturile noastre cu cele ale maeştrilor! Însă varietatea funcţiilor şi aspectelor intuiţiei aşa cum o descriem noi nu e nimic pe lângă mulţimea de semnificaţii ale cuvintelor „esenţă” şi „existenţă” la un Spinoza, de pildă, sau a termenilor de „formă”, „putere”, „act”… Etc, la Aristotel. Parcurgeţi lista cu sensurile cuvântului Ei Sos în Index Aristotelicus: veţi vedea cât de variate pot fi. Dacă luăm doar două sensuri suficient de-ndepărtate unul de altul, veţi avea impresia că se exclud chiar, în fapt nu se exclud, întrucât le uneşte lanţul semnificaţiilor intermediare. Făcând efortul cuvenit spre a cuprinde întreg ansamblul, ne dăm seama că ne situăm în real, nu în faţa unei esenţe matematice care s-ar putea adăposti într-o formulă simplă.

Există, cu toate acestea, un sens fundamental: a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată. De obicei, inteligenţa pleacă de la imobil şi reconstruieşte de bine, de rău, mişcarea cu imobilităţi juxtapuse. Intuiţia pleacă de la

mişcare, o pune ca atare sau, mai curând, o întrezăreşte ca fiind realitatea însăşi. Şi nu vede în imobilitate decât un moment abstract, instantaneul luat de spirit asupra unei mobilităţi, îndeobşte inteligenţa îşi dă lucrurile – prin aceasta înţelegând stabilul – şi face din schimbare un accident care s-ar suprapune celui din urmă. Dar pentru intuiţie esenţială este schimbarea: cât despre lucru, aşa cum îl înţelege inteligenţa, e doar un decupaj practicat în mijlocul devenirii şi erijat de spirit în înlocuitor de întreg, în mod obişnuit, gândirea-şi reprezintă noul ca o nouă aranjare a elementelor preexistente; pentru ea nimic nu se pierde, nimic nu se creează. Intuiţia, legată de o durată care este creşterea însăşi, întrezăreşte o neîntreruptă continuitate de noutate imprevizibilă. Ea vede, ştie că spiritul extrage din sine mai multe decât are, că tocmai în asta constă spiritualitatea şi că realitatea impregnată de spirit este creaţie. Munca obişnuită a gândirii nu-i deloc grea şi poate fi prelungită exact cât vom voi. Intuirea este dificilă şi nu poate dura. Fie în intelecţie, fie-n intuiţie, gândirea utilizează întotdeauna limbajul. Iar intuiţia, ca orice gândire, sfârşeşte prin a se instala în concepte: durată, multiplicitate calitativă ori eterogenă, inconştient – diferenţială însăşi, dacă e să ne referim la noţiunea folosită la-nceput. Însă conceptul de origine intelectuală devine pe dată clar, cel puţin pentru un spirit în stare să depună un anumit efort, în timp ce ideea iscată din intuiţie începe de obicei prin a fi obscură oricât de pătrunzător ne-ar fi gândul. Ceea ce înseamnă că există două specii de claritate.

O idee nouă poate fi clară pentru că ne prezintă idei elementare, pe care le posedăm deja, pur şi simplu altfel aranjate. Neaflând în nou decât deja-ştiutul, inteligenţa se simte-n largul ei, în ţara cunoaşterii; pur şi simplu ea „înţelege”. Aceasta este claritatea pe care-o dorim, o căutam şi pentru care-i suntem veşnic recunoscători celui ce ne-o aduce. Dar mai exista o claritate care nu ni se impune decât cu vremea. Este cea a ideii radical noi şi

absolut simple, captată mai mult sau mai puţin prin intuiţie. luni n-o putem reconstitui cu elementele preexistente, căci nu are elemente, şi cum – pe de altă parte – a înţelege fără efort înseamnă a recompune noul cu cele vechi, prima noastră tendinţă este de a spune că e incomprehensibilă. S-o acceptăm totuşi măcar provizoriu, să n-o preumblăm alături de ea în diversele zone ale cunoaşterii: şi o să vedem că ea. Obscură, e cea care risipeşte obscuritatea. Prin ea. Probleme pe care le judecăm insolubile se vor rezolva sau mai curând se vor dizolva fie pentru a dispărea definitiv, fie pentru a se pune altfel. Iar la rândul ei, ideea noastră va beneficia şi ea de ceea ce-a făcut pentru aceste probleme. Fiecare dintre ele. Ţinând de intelect, îi vor împărtăşi câte ceva din intelectualitatea lor. Astfel intelectualizată, se va putea orienta din nou spre acele probleme pe care le folosise, după ce ea însăşi fusese folosită de ele; şi va disipa iarăşi, mai bine chiar, obscuritatea ce le-nconjura, devenind ea însăşi mai clară. Trebuie deci să facem o distincţie între ideile ce-şi păstrează lumina pentru ele. Luminându-şi pe dată până şi cele mai ascunse colţişoare şi ideile care-şi risipesc strălucirea în exterior, iluminând o întreagă regiune a gândirii. Acestea din urmă pot începe prin a fi obscure înlăuntrul lor. Dar lumina pe care-o proiectează în jur le revine prin reflecţie şi le pătrunde din ce-n ce mai profund. Ceea ce înseamnă că au dublă putere de a lumina restul şi de a se lumina pe ele însele.

Dar trebuie să le lăsăm vreme. Filosoful nu are-ntotdeauna atâta răbdare. Doar e cu mult mai simplu să te păstrezi în zona noţiunilor înmagazinate în limbaj. Aceste idei au fost formate prin inteligenţă exact pe calapodul trebuinţelor ei. Corespund unui decupaj al realităţii conform liniilor ce se cer urmate pentru a asigura comoditatea acţiunii asupra realului. Adesea, ele distribuie fapte şi obiecte în funcţie de avantajele pe care le-am putea avea de pe urma lor, azvârlind în dezordine în acelaşi compartiment intelectual tot ceea ce interesează

aceeaşi trebuinţă. Când reacţionăm identic la percepţii diferite, spunem că ne aflăm în faţa unor obiecte de acelaşi gen. Când reacţionăm în sensuri contrarii, repartizăm şi obiectele în genuri opuse. Iar atunci, prin definiţie, clar va fi ceea ce se va putea rezolva în generalităţi astfel obţinute, iar obscur – ceea ce nu se va lăsa redus la atari generalităţi. Aşa se explică frapanta inferioritate a perspectivei intuitive în cadrul disputelor filosofice. Ascultaţi discuţia dintre doi filosofi care stau, unul sub semnul deterministului, celălalt – al libertăţii: întotdeauna dreptatea pare-a fi de partea determinismului, care poate fi novice, iar adversarul lui – experimentat, îşi poate pleda cu nonşalanţă cauza, în vreme ce celălalt se poate chinui din greu. Întotdeauna vom spune că determinismul e simplu, clar, adevărat. Şi chiar aşa şi este, în mod cât se poate de firesc, întrucât el n-are decât să adune laolaltă gânduri gata făcute şi fraze deja închegate: ştiinţa, limbajul, simţul comun, întreaga inteligentă îi stă la dispoziţie. Critica unui filosof intuiţionist e atât de uşoară şi atât de bine primită, încât va ispiti întotdeauna orice debutant. Mai târziu s-ar putea să apară regretele, asta-n cazul în care nu există o anume incomprehensiune înnăscută ori resentimente personale faţă de tot ce nu este reductibil la literă, faţă de tot ceea ce e spirit. Se mai întâmpla şi aşa. Căci filosofia îşi are şi ea scribii şi fariseii ei.

Atribuim, prin urmare, metafizicii un obiect limitat, în principal spiritul şi o metodă specială – intuiţia. Deosebim astfel cu precizie metafizică de ştiinţă, dar le şi atribuim o valoare egală. Suntem încredinţaţi că şi una, şi cealaltă, pot atinge realitatea în temeiurile ei. Respingem acele teze susţinute de filosofi, acceptate de savanţi, asupra relativităţii cunoaşterii şi imposibilităţii de-a atinge absolutul.

Ştiinţa pozitivă se adresează observaţiei sensibile, obţinând materiale pe care le încredinţează spre elaborare facultăţii de abstragere şi generalizare, judecăţii şi

raţionamentului, inteligenţei. Ivită odinioară din matematicile pure, ea se va confirma prin mecanică, apoi prin fizică şi chimie, până ce-n cele din urmă va ajunge la biologie. Domeniul ei primar, care-a rămas şi domeniul preferat, este acela al materiei inerte. Se simte mai puţin în largul ei în lumea organizată, pe care n-o străbate cu un pas sigur decât dacă se sprijină pe fizică şi chimie; şi zăboveşte asupra a ceea ce este fizico-chimic în fenomenele vitale mai curând decât asupra a ceea ce este propriu-zis vital în cadrul viului, însă când ajunge la spirit, se trezeşte într-o mare încurcătură. Nu spunem că n-ar fi-n stare să-l cunoască cât de cât; dar cunoaşterea devine tot mai vagă pe măsură ce se-ndepărtează tot mai mult de frontiera comună spiritului şi materiei. Pe acest nou teritoriu nu putem niciodată înainta ca până acum, bazându-ne pe singura forţă a logicii. Trebuie să pendulăm în permanenţa între „spiritul geometric” şi „spiritul de fineţe”. Formulele la care-ajungem, oricât de abstracte-ar fi ele. Păstrează întotdeauna ceva metaforic, ca şi cum inteligenţa ar fi obligată, pentru a-l înţelege şi exprima, să transfere psihicul în fizic. Din contră, de-ndată ce revine la materia inertă, ştiinţa care purcede din simpla inteligenţă se regăseşte acasă. Lucru deloc uimitor! Inteligenţa este o prelungire a simţurilor. Trebuie să trăieşti pentru ca să poţi face mai apoi speculaţii, iar viaţa ne cere să ne alăturăm materiei, fie prin organele noastre – care sunt un fel de unelte naturale –, fie cu uneltele propriu-zise – care sunt organe artificiale. Cu mult înainte de-a exista o filosofie şi o ştiinţă, rolul inteligenţei era de a fabrica instrumente şi de a dirija acţiunea corpului nostru asupra corpurilor înconjurătoare. Ştiinţa a împins mult mai departe lucrarea inteligenţei, dar nu i-a schimbat direcţia, înainte de toate ea vizează să ne facă stăpâni pe materie. Chiar şi când speculează, tot de acţiune e preocupată, valoarea teoriilor ştiinţifice măsurându-se întotdeauna după soliditatea ascendenţei pe care ne-o furnizează asupra realului. Dar nu tocmai acest lucru ne inspiră o

deplină încredere în ştiinţa pozitivă şi-n instrumentul ei, inteligenţa? Dacă inteligenţa e făcută pentru a utiliza materia, înseamnă că structura ei s-a modelat după aceea a materiei. Aceasta este cea mai simplă şi mai probabilă ipoteză. Şi credem că este şi cea mai valabilă atâta vreme cât nu s-a demonstrat că inteligenţa deformează, transforma şi îşi construieşte obiectul sau că nu-i atinge decât suprafaţa şi nu-i sesizează decât aparenţa. Or, într-o atare demonstraţie n-au fost niciodată invocate insolubilele dificultăţi la care ajunge filosofia, nici contradicţia inteligenţei cu ea însăşi. Sunt, acestea, dificultăţi şi contradicţii la care este şi firesc să ajungem dacă inteligenţa este special destinată studiului unei părţi iar noi pretindem totuşi s-o folosim în cunoaşterea întregului. Şi încă n-am spus totul. E imposibil să analizăm mecanismul inteligenţei şi progresul ştiinţei fără a ajunge la concluzia că-ntre inteligenţă şi materie există efectiv simetrie, concordanţă, corespondenţa. Pe de-o parte, în ochii savantului, materia se resoarbe tot mai mult în relaţii matematice iar pe de altă parte, facultăţile esenţiale ale inteligenţei nu funcţionează cu o precizie absolută decât dacă se aplică domeniului geometriei. Sigur că, la începuturile ei, ştiinţa matematicii ar fi putut să nu ia forma pe care i-au dat-o grecii. Dar la fel de sigur este şi faptul că, indiferent de formă, tot ar fi fost obligată să folosească semne artificiale. Anterior însă acestei matematici formulate ce include o mare parte de convenţie există şi o alta, virtuală sau implicită, care este co-naturală spiritului uman. Necesitatea de a opera cu anumite semne tace matematicile inaccesibile multora dintre noi; în schimb, odată depăşit obstacolul, spiritul se va mişca în acest domeniu cu o uşurinţă de neîntâlnit în nicio altă parte, evidenţa fiind aici imediată şi teoretic instantanee, efortul pentru a înţelege fiind de cele mai multe ori unul în fapt, nu de drept, în orice altă ordine a cunoaşterii înţelegerea necesită, din contră, o muncă de măturare a gândirii şi care rămâne cumva legată de rezultat, ocupând

totodată o anumită durată şi neputând fi concepută nici măcar teoretic ca instantanee. Pe scurt, ne simţim îndreptăţiţi să spunem că ar exista o distanţă între materie şi inteligenţă, dacă prin materie nu am înţelege decât impresiile ei superficiale asupra simţurilor şi dacă am atribui inteligenţei forma vagă şi incertă pe care-o îmbracă-n operaţiile ei cotidiene. Dar când readucem inteligenţa la contururile ei precise şi când aprofundam îndeajuns impresiile noastre sensibile pentru ca materia să înceapă a ni se dezvălui în structura sa internă, atunci ne dăm seama că articulaţiile inteligenţei se aplică exact celor ale materiei. Prin urmare, nu vedem de ce ştiinţa materiei n-ar atinge un absolut. Ea – şi atribuie instinctiv această putere de pricepere şi orice credinţă naturală trebuie privită ca adevărată, orice aparenţă – drept realitate, atâta vreme cât nu i-a fost stabilit caracterul iluzoriu. Celor care declară că ştiinţa este relativă, celor ce pretind că de fapt cunoaşterea şi-ar deforma sau construi obiectul, le revine şi sarcina de a-şi dovedi spusele. Şi nimeni n-ar fi în stare să se achite de această sarcină, întrucât doctrina relativităţii ştiinţei nu şi-ar mai putea afla niciun adăpost când ştiinţa şi metafizica ar pătrunde pe adevăratul lor teren, acolo unde ne aflăm de altfel şi noi înşine.2

Recunoaştem cadrelor inteligenţei o anumită elasticitate iar contururilor ei – o uşoară neclaritate, precum şi faptul că tocmai nehotărârea ei este cea care-i permite să se aplece într-o anumită măsură asupra celor ale spiritului. Materia şi spiritul au o latură comună, pentru că unele zguduiri superficiale ale materiei se exprimă superficial şi în spirit, prin intermediul senzaţiilor. Pe de altă parte spiritul, pentru a putea acţiona asupra corpului, trebuie să coboare înspre materie grad după grad şi să se spaţializeze. Rezultă că inteligenţa, deşi-ntoarsă spre lucrurile exterioare, se poate încă ocupa şi de cele interioare, cu condiţia să nu aibă pretenţia de-a pătrunde prea-n profunzime.

Dar mare e tentaţia de a aplica până-n străfundurile

spiritului procedeele încă reuşite în apropierea suprafeţei. Dacă mergem pe acesta cale, vom obţine pur şi simplu o fizică a spiritului, calculată după cea a corpurilor. Laolaltă, cele două fizici vor constitui un sistem complet al realităţii, anume ceea ce numim uneori o metafizică. Cum să nu-ţi dai totuşi seama că metafizica astfel înţeleasă habar n-are despre ceea ce spiritul conţine propriu-zis spiritual, ea nefiind decât o extensiune la domeniul spiritului a celor ce apariţia materiei?! Şi cum să nu vezi că pentru a face posibilă extensiunea a trebuit să menţinem cadrele intelectului într-o stare de imprecizie care le permite să se aplice şi fenomenelor superficiale ale sufletului, dar care totodată le condamnă să se depărteze niţel de faptele lumii exterioare. Şi ne mai surprinde faptul că o astfel de metafizică, ce cuprinde spirit şi materie în acelaşi timp, dă impresia unei cunoaşteri aproape goale şi în orice caz vagi, aproape goală dinspre partea spiritului, întrucât din ceea ce este sufletul n-a putut reţine decât aspectele superficiale, şi sistematic vagă dinspre partea materiei, întrucât inteligenţa metafizicianului a fost nevoită să slăbească şuruburile şi să lase lucrurile să-şi urmeze cursul ca să poată totuşi lucra indefinit la suprafaţa spiritului şi a materiei?!

Cu totul altfel se prezintă metafizica pe care noi o rânduim alături de ştiinţă. Recunoscând ştiinţei puterea de-a aprofunda materia prin unica forţă a inteligenţei, ea-şi rezerva domeniul spiritului. Pe acest tărâm care-i este propriu, ea va voi să dezvolte noi funcţii ale gândirii. Oricine şi-a putut da seama că este mai dificil să avansezi în cunoaşterea de sine decât în cea a lumii exterioare. Exercitat în afara propriului sine, efortul de a învăţa este natural şi suntem dispuşi să-l efectuăm cu o uşurinţă crescândă. Aplicând un set întreg de reguli, înăuntru însă, atenţia trebuie să rămână încordată, înaintarea este din ce-n ce mai dificilă, de parcă am urca pantă naturii. Cunoaşteţi ceva mai uimitor? Suntem interiori nouă înşine şi personalitatea noastră este cea pe care trebuie s-o

cunoaştem tot mai bine. Nu-i deloc aşa: spiritul se află cantr-o regiune străină, el fiind deja familiarizat cu materia, simţindu-se ca acasă în domeniile ei. Fapt este că o anumită necunoaştere de sine poate fi utilă unei fiinţe ce trebuie să se exteriorizeze pentru a acţiona; răspunde unei necesităţi vitale, această exteriorizare. Acţiunea noastră se exercită asupra materiei şi este cu atât mai eficientă cu cât cunoaşterea materiei este mai deplină. Neîndoielnic că pentru a acţiona mai bine. Este avantajos să ne gândim la ceea ce vom face, să înţelegem ce-am făcut, să ne reprezentăm ce-am fi putut face. Natura ne invită să săvârşim aceste mişcări ale gândului; de altfel, aflăm aici una din trăsăturile ce deosebesc omul de animalul care se predă pe de-a-ntregul impresiilor de moment. Natura însă nu ne cere decât o privire grăbită în interiorul nostru înşine: atunci întrezărim spiritul, dar un spirit care se pregăteşte să dăltuiască materia, să i se adapteze din nainte. Atribuindu-şi mai ştiu eu ce dimensiune spaţială, geometrică, intelectuală. O cunoaştere a spiritului, în ceea ce are el propriu-zis spiritual, n-ar face decât să nendepărteze de scop. Studiind structura lucrurilor, ne vom apropia însă de finalitatea acţiunii. Natura întoarce deci spiritul de la spirit, orientându-l înspre materie. Dar tot din acea clipă înţelegem şi cum am putea, dacă voim. Să lărgim, să aprofundăm, să intensificăm la nesfârşit viziunea acordată de către spirit. Insuficienţa viziunii se datorează în primul rând faptului că vizează un spirit deja „spaţializat” şi distribuit în compartimente intelectuale în care se va însera materia. Dacă vom degaja spiritul de spaţiul în care se risipeşte, de materialitatea pe care şi-o atribuie spre a putea zăbovi asupra materiei, îl vom reda lui însuşi şi-l vom sesiza că atare în mod imediat. Vederea directă a spiritului de către spirit este principala funcţie a intuiţiei, aşa cum o înţelegem noi.

Oricum, intuiţia nu se va comunica decât prin inteligenţă. Ea este mai mult decât ideea. Dar pentru a se transmite, va trebui să se folosească de idei. Se va adresa,

de preferinţă, celor mai concrete dintre idei, celor care înconjură încă o urmă de imagini. Acum, comparaţiile şi metaforele vor sugera doar ceea ce nu reuşim să exprimăm. Şi nu va fi o-ntoarcere, căci nu vom face decât să mergem direct la ţintă. Dac-am vorbi în mod constant într-un limbaj abstract, aşa-zis „ştiinţific", n-am prezenta, din spirit, decât acea parte a lui care imită materia, întrucât ideile abstracte au fost extrase din lumea exterioară şi implică întotdeauna o reprezentare spaţială. Totuşi, unii cred că astfel se tace analiza spiritului, în consecinţă, ideile abstracte şi numai ele ne vor invita să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei şi să-l oglindim prin transpunere adică, în sensul precis al cuvântului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înşelaţi de aparenţe: există situaţii în care limbajul figurat vorbeşte ştiinţific, în sensul propriu al termenului, iar limbajul abstract se exprimă în mod inconştient la figurat. De-ndată ce abordăm lumea spirituală, imaginea care-ncearcă doar să sugereze ne poate da o viziune directă, în timp ce termenul abstract de origine spaţială şi care pretinde a exprima, ne lasă cel mai adesea în metaforă.

Şi acum, pentru a rezuma toate cele amintite, vom spune că între ştiinţă şi metafizică exista o diferenţă de metodă, nu o diferenţă de valoare. Considerăm că o ştiinţă întemeiată pe experienţă, aşa cum modernii o înţeleg, poate atinge esenţa. Realului. Ea nu va cuprinde, desigur, decât o parte a realităţii, dar într-o bună zi va putea ajunge la temeiul acestei părţi sau, cel puţin, se va apropia cât se poate de mult de el. Prin urmare, o atare ştiinţă acoperă deja cam jumătate din programul fostei metafizici. S-ar putea numi şi ea metafizică, dacă n-ar prefera să-şi păstreze numele de ştiinţă. Mai rămâne cealaltă jumătate. Ni se pare că aceasta revine de drept unei metafizici ce pleacă tot de la experienţă şi care este capabilă, şi ea, să atingă absolutul. Am numi-o ştiinţă, dacă ştiinţa n-ar prefera să se limiteze la rostul realităţii. Metafizica nu este deci superioară ştiinţei pozitive; nu vine după ştiinţă

pentru a extrage o cunoaştere mai înaltă plecând de la acelaşi obiect. A presupune că-ntre ele există un astfel de raport, după obiceiul aproape constant al filosofilor, înseamnă a le nedreptăţi pe amândouă, condamnând ştiinţa la relativitate, iar metafizica – la o cunoaştere vagă şi ipotetică, de vreme ce ştiinţa şi-ar fi luat în mod necesar pentru sine toate cunoştinţele sigure şi precise asupra unui obiect. Noi postulăm o cu totul altă relaţie între metafizică şi ştiinţă. Credem că amândouă sunt – sau pot deveni – la fel de sigure şi precise. Ambele au în atenţie, o aceeaşi realitate. Dar fiecare reţine doar câte o jumătate din ea, în aşa fel încât le-am putea considera fie două subdiviziuni ale ştiinţei, fie două compartimente ale metafizicii, dar asta numai dacă n-ar trasa două direcţii divergente ale activităţii gândirii.

Fiind la acelaşi nivel, au puncte comune şi se pot verifica reciproc prin tocmai aceste puncte. A stabili între metafizică şi ştiinţă o diferenţă de demnitate, a le repartiza un acelaşi obiect – anume ansamblul lucrurilor –, hotărând că una-l priveşte de sus în jos şi cealaltă de jos în sus înseamnă a exclude ajutorul mutual şi controlul reciproc. Metafizica va deveni atunci în mod necesar – şi numai în cazul în care pierde orice contact cu realul – un extract condensat sau o ipotetică extensiune a ştiinţei. Lăsaţi-le două obiecte diferite: ştiinţei – materia, iar metafizicii – spiritul. Cum spirit şi materie se ating, metafizica şi ştiinţa se vor putea verifica reciproc prin intermediul suprafeţei lor comune, aşteptând ca acest contact să devină fecund. Rezultatele obţinute din cele două părţi vor trebui să se-ntâlnească aşa cum spiritul se-ntâlneşte cu materia. Dacă inserţia nu e perfectă înseamnă că fie ştiinţa, fie metafizică, fie amândouă se cer refăcute. Prin partea ei periferică, metafizica va exercita o influenţă salutară asupra ştiinţei. Şi invers, ştiinţa va comunica metafizicii deprinderea preciziei care se va propaga la aceasta din urmă de la periferie spre centru. Lucru posibil numai pentru că extremităţile ei vor trebui să se îmbine perfect

cu cele ale ştiinţei pozitive; în felul acesta, metafizica noastră va fi una a lumii în care trăim, nicidecum a nu ştiu căror lumi posibile. Ea va atinge realităţi.

Asta înseamnă că metafizica şi ştiinţa vor fi diferite prin obiect şi metodă, dar vor fi una în experienţă. Ambele se vor îndepărta de cunoaşterea vagă înmagazinată în concepte uzuale şi transmisă prin cuvinte. De fapt. Ce cerem noi pentru metafizică, dacă nu ceea ce a fost deja obţinut pentru ştiinţă? Multă vreme calea ştiinţei pozitive a fost închisă de pretenţia de a reconstitui realitatea cu concepte depozitate în limbaj: „josul” şi „înaltul”, „greul” şi „uşorul”, „uscatul” şi „umedul” erau elemente folosite pentru explicarea fenomenelor naturii. Conceptele erau cântărite, dozate şi combinate: era un soi de chimie intelectuală deghizată în fizică. Dar când dăm la o parte conceptele spre a privi lucrurile, ştiinţa pare că se răzvrăteşte şi ea împotriva inteligenţei. „Intelectualismul” din acea vreme recompunea a priori; obiectul material cu idei elementare, în realitate, ştiinţa devenise şi mai intelectualistă decât fizica proastă pe care o înlocuise. Trebuia să devină astfel din moment ce era adevărată, căci materie şi inteligenţa sunt modelate una după cealaltă şi într-o ştiinţă care schiţează configuraţia exactă a materiei, inteligenţa trebuie să-şi regăsească în mod necesar propria-i imagine, în acelaşi timp însă, formă matematică a fizicii corespunde cel mai bine realităţii, satisfăcând cel mai deplin intelectul. Mult mai puţin comodă va fi poziţia adevăratei metafizici. Şi ea va-ncepe prin a vâna conceptele gata-făcute; şi ea se va întoarce spre experienţă. Dar experienţa interioară nu va găsi nicăieri un limbaj absolut adecvat. Aşa că va fi nevoită să revină la concept, adăugându-i cel mult imaginea. Atunci însă va fi obligată să lărgească conceptul, să-l facă mai suplu şi să anunţe, prin învelişul colorat cu care-l va înconjura, că acesta nu conţine experienţa în întregul ei. Nu-i mai puţin adevărat că metafizica are de îndeplinit, în domeniul ei, reforma pe care fizica modernă a realizat-o într-al său.

Nu aşteptaţi de la această metafizică soluţii radicale ori concluzii simple. Ar însemna să-i cereţi să rămână o mânuitoare de concepte. Ar mai însemna s-o condamnaţi să cantoneze în sfera posibilului pur. Din contră, pe terenul experienţei, cu soluţii incomplete şi concluzii provizorii ea va atinge o probabilitate crescândă care-n cele din urmă ar putea echivala cu o certitudine. Fie o problemă pusă în termenii metafizicii tradiţionale: sufletul supravieţuieşte corpului? E uşor de rezolvat raţionând cu simple concepte. Vom defini deci sufletul. Vom spune, cu Platon, că e unul şi simplu. Şi vom conchide că nu poate dispare. Deci e nemuritor. Asta e clar. Numai că această concluzie n-are nicio valoare dacă nu acceptăm definiţia, adică construcţia. Ea este subordonată ipotezei. E ipotetică. Dar să renunţăm să construim ideea de suflet, aşa cum o construim pe aceea de triunghi. Să studiem faptele. Dacă experienţa stabileşte, după cum noi suntem încredinţaţi, că numai o mică parte a vieţii conştiente este condiţionată de creier, rezultă că suprimarea creierului permite în chip verosimil vieţii conştiente să subziste. Cel puţin acum sarcina dovezii va cădea atât în lotul celui care neagă supravieţuirea sufletului, cât şi-n acela al celui care o afirmă. Recunosc, nu va fi vorba numai de supravieţuirea sufletului; există şi alte argumente, ce ţin de religie, care vor trebui puse-n joc pentru a ajunge la o precizie sporită şi pentru a putea atribui supravieţuirii o durată fără sfârşit. Dar nici măcar din punct de vedere filosofic nu va mai fi loc pentru niciun dacă: vom afirma categoric ceea ce vom afirma – adică fără subordonare la o ipoteză metafizică –, chiar dacă vom fi nevoiţi să afirmăm un adevăr că fiind doar probabil. Prima teză avea frumuseţea definitivului, dar era suspendată-n aer, în regiunea posibilului. Cea de-a doua este neîncheiata, dar are rădăcini solide, bine-nfipte în real.

O ştiinţă pe cale de-a se naşte este-ntotdeauna gata să dogmatizeze. Dispunând de o experienţă restrânsă, ea operează mai puţin cu fapte, şi mai mult ideile simple

sugerate sau nu de cele câteva fapte pe care ea le va trata în mod deductiv. Metafizica a fost expusă la acest pericol mai mult decât orice altă ştiinţa. E necesară o întreagă lucrare de pregătire a terenului pentru a deschide calea experienţei interioare. Facultatea de intuire există în fiecare dintre noi, dar e absorbită de multe alte funcţii mai utile vieţii. Metafizicianul va lucra deci a priori asupra conceptelor din nainte depozitate în limbaj, care parc-ar fi gata coborâte din cer pentru a revela spiritului o realitate suprasensibilă. Astfel s-a născut şi teoria platoniciană a Ideilor. Ea va traversa Evul Mediu purtată pe aripile aristotelismului şi neoplatonismului; uneori, şi chiar în ciuda dorinţei lor, îi va inspira şi pe moderni. Aceştia erau înclinaţi să vadă-n metafizică o matematică ceva mai vastă, ce-ar cuprinde atât calitatea, cât şi cantitatea. Se explica astfel unitatea şi simplitatea geometrică a celor mai multe dintre filosofii, sistemele complete de probleme definitiv stabilite ca atare şi integral rezolvate. Dar nu acesta este unicul motiv. Trebuie să ţinem seama şi ca metafizica modernă şi-a luat un obiect analog celui al religiei. Ea pornea de la o anumită concepţie asupra divinităţii. Fie că infirma ori confirma dogma, se simţea oricum obligată să dogmatizeze şi ea. Deşi se-ntemeia pe raţiune, avea siguranţa judecăţii pe care teologia o atribuie revelaţiei şi numai ei. Drept este că ne-am putea întreba de ce şi-a ales tocmai acest punct de plecare. Numai că nu de ea depindea să-şi aleagă un ahul. Cum lucra în afara experienţei, cu simple concepte, era obligată să se ataşeze de un concept care le conţinea pe toate şi din care se puteau deduce toate celelalte. Aceasta era ideea despre Dumnezeu a metafizicii tradiţionale.

Dar de ce avea o astfel de idee despre Dumnezeu? La limită, putem înţelege că Aristotel a venit şi-a topit toate conceptele într-unul singur, punând ca principiu al explicaţiei universale o „Gândire a Gândirii”, îndeaproape înrudita cu Ideea de Bine a lui Platan şi că filosofia modernă, continuatoare a gândului aristotelic, s-a angajat

şi ea pe o cale asemănătoare. Dar înţelegem mai puţin de ce a trebuit să fie numit Dumnezeu un principiu care nu are nimic de-a face cu cel căruia i s-a închinat dintotdeauna omenirea. Zeul mitologiei antice şi Dumnezeul creştinismului nu seamănă deloc între ei, dar rugi se-nalţă şi către unul, şi către celălalt, şi amândoi au în atenţie omul cu toate câte-i sunt proprii. Religia, fie că-i statică ori dinamică, estimează că acest ultim punct este fundamental. Cu toate astea, se-ntâmpla ca şi filosofia să numească Dumnezeu o Fiinţa pe care esenţa sa o condamnă să nu ţină seama de nicio invocaţie omenească, de parcă, cuprinzând teoretic toate lucrurile. Ar fi, de fapt, oarbă la suferinţe şi surdă la rugile noastre. Aprofundând lucrurile, vom afla aici confuzia, naturală spiritului uman, între o idee explicativă şi un principiu activ. Lucrurile fiind aduse la conceptele lor, conceptele îmbucându-se unul într-altul, se ajunge în cele din urmă la o idee a ideilor prin care ne închipuim că s-ar explica totul, în realitate, ea nu explică mare lucru, mai întâi pentru că acceptă subdivizarea şi repartizarea realului în conceptele consfinţite de societate în limbaj şi realizate cel mai adesea din raţiuni de strictă comoditate, şi apoi pentru că sinteza pur verbală pe care-o operează cu aceste concepte este golită de materie. Nu contenim să ne minunăm cum de atâţia filosofi profunzi n-au revăzut acest punct esenţial şi cum de-au putut crede că ei caracterizau principiul erijat în explicaţie unică a lumii, când de fapt se limitau să-l reprezinte convenţional printr-un semn. După cum notam şi mai sus, orice nume am da „lucrului în sine”, orice-am face cu Substanţa lui Spinoza, cu Eul lui Fichte, cu Absolutul lui Schelling sau Ideea lui Hegel ori cu Voinţa lui Schopenhauer, cuvântul se va prezenta tot cu semnificaţia lui bine definită; şi-o va pierde, golindu-se de orice semnificaţie, de îndată ce îl vom aplica totalităţii lucrurilor. Ca să nu ne referim decât la ultima din aceste mari „sinteze”: oare nu-i evident că o Voinţă nu este voinţă decât cu condiţia de a stabili exact ceea ce nu vrea? Şi

atunci cum ar putea spiritul să înlăture materia dacă materia este ea însăşi voinţă? A pune peste tot voinţa înseamnă a nu o lăsa nicăieri, căci am avea de-a face cu o identificare a esenţei, a ceea ce simt eu în mine – durată, ţâşnire, creaţie continuă – cu esenţa a ceea ce percep în lucruri, acolo existând în mod evident repetiţie, previzibilitate, necesitate. Puţin îmi pasă dacă mi se spune: „totul este mecanism” sau „totul este voinţă”, căci în ambele cazuri există o aceeaşi confuzie, în ambele cazuri, „mecanism” şi „voinţă” devin sinonime ale „faptului-de-a-fi” şi, prin urmare, sinonime între ele. Aici aflăm viciul iniţial al sistemelor filosofice. Toate cred că ne-nvaţă ceva despre absolut, dându-i un nume. Dar încă o dată, cuvântul poate avea un sens definit când desemnează un lucru; şi-l pierde de-ndată ce-i aplicăm tuturor lucrurilor. Din nou voi spune că ştiu bine ce este voinţa – dacă prin asta înţelegeţi facultatea mea de a voi sau cea a fiinţelor care îmi seamănă, sau chiar zvâcnirea vitală a fiinţelor organizate, presupusă asemănătoare elanului meu de conştiinţă. Dar cu cât veţi spori extensiunea termenului, cu atât îi veţi micşora comprehensiunea. Dacă înglobaţi şi materia în extensiunea lui. Atunci goliţi comprehensiunea de caracterele ei pozitive graţie cărora spontaneitatea hotărăşte asupra mecanismului iar libertatea – asupra necesităţii. Dacă. În sfârşit, cuvântul ajunge să desemneze toate câte există, înseamnă că nu mai semnifică decât existenţă pură şi simplă. Şi atunci ce veţi câştiga dacă veţi spune că lumea este voinţă în loc să constataţi, cum e firesc, că este şi atât?!

Însă noi dorim ca acest concept cu conţinut nedeterminat, sau mai bine zis fără conţinut, la care ajungem astfel şi care nu este nimic, să fie practic totul. Şi apelăm atunci la Dumnezeul religiei care este determinarea însăşi şi, în plus, esenţial activ. Este piscul fiinţei; şi atunci îl facem să coincidă, în chip cât se poate de eronat, cu ceea ce ştim noi c-ar fi piscul cunoaşterii. Iar principiul pe care l-am decorat cu acest nume se-

mpopoţonează cu ceva din adoraţia şi respectul omenirii pentru Dumnezeu. De aici provine, în mare parte, dogmatismul filosofiei moderne.

Adevărul este că o existenţă nu poate fi dată decât într-o experienţă. Dacă e vorba despre un obiect material, experienţa se va numi viziune, contact, percepţie exterioară în general; când va viza spiritul, va căpăta numele de intuiţie. Până unde merge intuiţia? Doar ea ar putea s-o spună. Apucă un fir: numai ea se va lămuri dacă firul urcă până la ceruri sau se-opreşte la câteva palme deasupra pământului. În primul caz, experienţa filosof că se va alătura celei a marilor mistici, în ceea ce ne priveşte, credem că aici sălăşluieşte adevărul, în cel de-al doilea caz. Experienţa metafizică va rămâne izolată de cea mistică, fără însă a se respinge reciproc, în orice caz, o astfel de filosofie ne va înălţa deasupra condiţiei umane.

Deja ea ne eliberează de anumite servituţi speculative când pune problema spiritului în termenii spiritului, nu ai materiei sau când. Într-o manieră generală, ne scuteşte de a mai folosi. Conceptele la o muncă pentru care majoritatea nu sunt făcute. Conceptele sunt incluse în cuvinte. De cele mai multe ori ele au fost elaborate de organismul social în vederea unui obiect ce n-are nimic de-a face cu metafizica. Pentru a le forma, societatea a decupat realul în conformitate cu propriile-i necesităţi. De ce ar accepta filosofia o diviziune care are toate şansele să nu corespundă articulaţiilor realului. Cu toate acestea, de obicei o acceptă. Preia problemele aşa cum le pune limbajul. Se condamnă dinainte la o soluţie gata-făcută sau, ca să fim şi mai precişi, la simpla alegere între două-trei soluţii, singurele posibile şi co-eterne acelei puneri a problemei. La fel. Am putea spune că toate adevărurile sunt deja virtual cunoscute, că modelul lor este depus în registrele administrative ale cetăţii, că filosofia e un joc de puzzle, o reconstituire, cu piesele furnizate de societate, a unui contur pe care însă nu vrea să ni-l dezvăluie.

Ar însemna, de asemenea, c-am atribui filosofului

rolul şi atitudinea şcolarului care caută soluţia spunându-şi în sinea lui că o privire indiscretă în caietul magistrului i-ar putea-o aduce de-a gata pe tavă. Însă adevărul este că atât în filosofie cât şi-n alte domenii este vorba de a găsi problema, în consecinţă de-a o pune. Mai curând decât de a o rezolva, întrucât o problemă speculativă bine pusă este ca şi rezolvată. Prin aceasta înţeleg că soluţia există oricum, deşi ea poate rămâne ascunsă sau, ca să zic aşa, acoperită: nu avem decât s-o descoperim, însă a pune problema nu-nseamnă numai a descoperi, ci a inventa. Descoperirea vizează ceva ce deja există, virtual ori actual; ea era deci sigură că, mai devreme sau mai târziu, se va-ntâmpla. Pe când invenţia dă fiinţă celor ce nu existau, ce ar fi putut să nu se ivească niciodată, în matematică, şi cu atât mai mult în metafizică, efortul de-a inventa constă cel mai adesea în suscitarea unei probleme, în crearea termenilor în care va fi ea pusă. Punerea şi soluţionarea problemei sunt aici aproape echivalente: adevăratele mari probleme nu sunt puse decât din clipa-n care sunt şi rezolvate.

Dar şi multe alte probleme mici sunt cam în aceeaşi situaţie. Deschid un tratat elementar de filosofic. Unul dintre primele capitole tratează despre plăcere şi durere. Punem unui elev următoarea întrebare: „Plăcerea este sau nu fericirea?” Dar ar fi trebuit mai întâi să ştim dacă plăcerea şi durerea sunt genuri corespunzătoare unei secţionări naturale a lucrurilor. La limită, întrebarea ar putea însemna: „Dat fiind semnul comun al termenilor plăcere şi fericire, am putea spune că fericirea este o suită de plăceri?” Situaţie-n care avem de-a face cu o întrebare de lexic, pe care o vom rezolva cercetând cum au fost utilizate cuvinte ca „plăcere” şi „fericire” de către scriitori care au mânuit cel mai bine limba. E şi asta o muncă utilă; vom defini mai bine nişte termeni uzuali, adică două obişnuinţe sociale. Dar dacă vom avea pretenţia să facem mai mult de-atât, să sesizăm realităţi, nu doar să punem la punct nişte convenţii, de ce să punem o problemă care

interesează însăşi natura lucrurilor în termeni poate artificiali (nu ştim dacă sunt astfel sau nu, întrucât n-am studiat încă obiectul)? Să presupunem că examinând stările grupate sub numele de plăcere nu le descoperim nimic în comun, decât poate faptul că toate sunt stări pe care omul le caută de bunăvoie. Omenirea va fi clasat în acelaşi gen toate aceste lucruri foarte diferite pentru ca toate ar avea acelaşi interes practic şi ar reacţiona într-o aceeaşi manieră. Presupuneţi, pe de altă parte, că am ajunge la un rezultat analog analizând şi ideea de fericire. Problema ar dispărea tot în aceeaşi clipă, sau mai bine-zis s-ar dizolva în probleme absolut noi despre care nu putem şti nimic, căci nu le posedăm nici măcar termenii. Şi nici nu-i vom avea până ce nu vom studia în ea însăşi activitatea umană pe care societatea, pentru a formula ideile generale de plăcere şi fericire, a analizat-o din afară, ajungând la concluzii poate artificiale. Va mai trebui să ne asigurăm că şi conceptul de „activitate umană” răspunde el însuşi unei diviziuni naturale. Tocmai în dezarticularea realului după propriile lui tendinţe rezidă principala dificultate a celui care-a părăsit domeniul materiei pentru a se angaja pe cel al spiritului.

Întrebarea asupra originii şi valorii ideilor generale se pune pentru orice problemă filosofică şi reclamă de fiecare dată un răspuns particular. Discuţiile în jurul acestei întrebări acoperă întreaga istorie a filosofiei. Poate c-ar fi mai bine să ne gândim, înainte de a începe orice dezbatere, dacă aceste idei constituie un gen şi dacă nu cumva tocmai atunci când avem în atenţie ideile generale trebuie să ne ferim de generalităţi. Am putea menţine, desigur, ideea generală de idee generală, dacă ţinem cu orice preţ. Va fi suficient să spunem că am convenit să numim idee generală o reprezentare ce grupează sub acelaşi nume un număr indefinit de lucruri: majoritatea cuvintelor vor corespunde astfel unei idei generale. Dar întrebarea importantă pentru filosof este de a şti prin ce operaţie, din ce motiv şi mai ales în virtutea cărei structuri

a realului lucrurile pot fi grupate astfel, întrebarea din urmă nu comportă o soluţie unică şi simplă.

Trebuie să spunem că psihologia merge la întâmplare în cercetările de acest ordin, dacă nu are un fir director, în spatele lucrării spiritului, care este actul, există funcţia, în spatele ideilor generale există facultatea de a concepe sau de a percepe generalităţile. Va trebui, pentru început, să determinăm semnificaţia vitală a acestei facultăţi, în labirintul actelor, stărilor şi facultăţilor spiritului, nu trebuie să abandonăm niciodată finii director pe care ni-l furnizează biologia. Primum vivere. Memorie şi imaginaţie, concepere, percepere şi generalizare nu sunt acolo „degeaba, de plăcere”. Dac-ar fi să ne luăm după unii teoreticieni, mai c-am putea crede că spiritul a căzut din cer cu o subdiviziune în funcţii psihologice şi ei n-au avut altceva de făcut decât să-i constate existenţa: pentru că acestea sunt funcţiile, ele vor fi deci utilizate ca atare. Noi credem, din contră, că funcţiile sunt necesare vieţii tocmai pentru că sunt utile, pentru că sunt ceea ce sunt. Pentru a le explica prezenţa, pentru a le justifica dacă e cazul, adică pentru a şti dacă obişnuita diviziune în cutare şi cutare facultăţi este artificială sau naturală şi prin urmare dacă trebuie s-o menţinem sau s-o modificăm, va trebui să ne raportăm la exigenţele fundamentale ale vieţii. Toate observaţiile noastre asupra mecanismului de funcţionare vor fi eronate dacă am efectuat un decupaj greşit în continuitatea tramei psihologice. Se poate spune că exigenţele vieţii sunt aceleaşi la oameni, animale, chiar şi la plante, că metoda noastră riscă să neglijeze ceea ce este propriu-zis omenesc în om? Sigur că da: o dată viaţa psihologică decupată şi distribuită, întregul nu este epuizat. Noi avem de urmărit sporirea şi chiar transfigurarea fiecărei facultăţi în parte la om. Dar cel puţin avem astfel şansa să nu fi trasat diviziuni arbitrare în activitatea spiritului şi nici să fi săpat la rădăcina plantelor ca să le descâlcim tulpinile şi frunzişurile încâlcite şi-ncurcate.

Să aplicăm această metodă şi problemei ideilor generale: şi vom observa că orice fiinţă vie. Poate chiar şi orice organ, orice ţesut al unei fiinţe vii generalizează, adică clasifică, întrucât ştie să culeagă din mediul în care se află, din cele mai diverse substanţe şi obiecte, exact acele părţi şi elemente care îi vor putea satisface o necesitate ori alta, neglijând restul. Izolează, deci, caracterul care îl interesează şi merge direct la o proprietate comună. Cu alte cuvinte, clasifică, abstrage şi generalizează. Neîndoielnic că-n majoritatea cazurilor şi probabil la toate animalele în afară de om, abstracţia şi generalizarea nu sunt gândite. Ci trăite. Totuşi, până şi la animal aflăm reprezentări cărora nu le lipseşte decât reflecţia şi un oarecare dezinteres pentru a putea fi considerate pe deplin idei generale. Altfel de ce s-ar mai opri o vacă dinaintea unei pajişti? Oare pentru că aceasta intră în categoria numită de om iarbă sau pajişte? Şi cum ar mai distinge calul grajdul de şură, drumul de câmp sau finul de ovăz. Conceperea sau mai curând perceperea generalităţii este şi datul omului, în măsura-n care e şi el animal, are şi el instincte şi necesităţi.

Fără intervenţia reflecţiei sau conştiinţei, el poate extrage o asemănare din cele mai diferite obiecte folosindu-se de una dintre tendinţele sale, care va clasa obiectele într-un gen şi va crea o idee generală mai curând reprezentată decât gândită. Generalităţile extrase în mod automat sunt şi mai numeroase la om, care adaugă instinctului obişnuinţe mai mult sau mai puţin capabile să imite actul instinctiv. Dacă trecem acum la ideea generală completă, conştientă, reflectată, creată cu o anume intenţie, vom afla de cele mai multe ori la temeiul ei această extracţie automată de asemănări care este de fapt esenţială în generalizare, într-un anume sens, nimic nu seamănă cu nimic, pentru că toate obiectele diferă, într-un alt sens. Totul seamănă cu totul, pentru că ridicându-ne suficient de sus pe scara generalităţilor, vom găsi întotdeauna vreun gen artificial în care vor putea intra

două obiecte diferite alese la întâmplare. Dar între generalizarea imposibilă şi generalizarea inutilă există şi cea provocată, prin prefigurare, de tendinţe, obiceiuri, gesturi şi atitudini, de către complexele de mişcări împlinite sau schiţate în mod automat şi care se află la originea majorităţii ideilor propriu-zis umane. Asemănarea lucrurilor sau stărilor, pe care declaram c-o percepem, este înainte de toate proprietatea comună a respectivelor stări de lucruri de-a obţine de la corpul nostru o aceeaşi reacţie, de a-l face să adopte aceeaşi atitudine şi să-nceapă aceleaşi mişcări. Din mediul material sau moral corpul extrage ceea ce l-a putut influenţa, ceea ce-i interesează; identitatea de reacţie la acţiuni diferite se răsfrânge asupra lor şi introduce asemănarea sau o face să apară dinlăuntru! Lor. Astfel, un clopot va folosi diverşi excitanţi – vântul. O atingere cu mâna, curentul electric – pentru a obţine un acelaşi sunet, convertind excitanţii în cei-care-sună, făcându-i prin aceasta asemănători între ei. Indivizi ce constituie un gen. Şi aceasta numai pentru că clopotul rămâne acelaşi: un simplu clopot şi nimic altceva care. Dacă tot trebuie să reacţioneze, nu poate reacţiona altfel decât sunând. Se-nţelege de la sine că din clipa-n care reflecţia a înălţat la rangul de gândire pură reprezentări ce nu erau decât inserţii ale conştiinţei într-un cadru material, atitudini şi mişcări, ea va forma de bunăvoie. Direct, prin imitaţie, idei generale care nu vor fi decât idei. Se va ajuta mult, în faptă ei, de cuvinte, care vor furniza reprezentării un cadru mai mult spiritual decât corporal, şi în care se va putea însera. La fel de adevărat este că pentru a ne da seama de adevărata natură a conceptelor, pentru a aborda cu oarece şanse de succes problemele relative la ideile generale, va trebui să ne raportăm tot la interacţiunea gândirii cu deprinderile sau atitudinile motrice, generalizarea nefiind în chip originar altceva decât o deprindere ce urca din câmpul acţiunii în cel al gândirii.

Dar odată determinată originea şi structura ideii

generale, odată stabilită necesitatea apariţiei ei, odată constatată imitarea naturii prin construirea artificială a ideilor generale, rămâne de cercetat cum anume sunt posibile ideile generale naturale, cele care le servesc drept model celorlalte, şi de ce experienţa ne prezintă asemănări pe care nu avem decât să le traducem în generalităţi.

Sigur că printre asemănări există unele ce ţin de esenţa lucrurilor. Acestea vor da naştere la idei generale ce vor fi şi ele legate într-o anumită măsură de comodităţile insului şi ale societăţii, dar pe care totuşi ştiinţa şi filosofia le vor putea curăţa de zgură, obţinând o viziune relativ aproximativă a unui aspect oarecare al realităţii. Ele nu sunt foarte numeroase iar imensa majoritate a ideilor generale sunt pregătite de societate pentru limbaj, în vederea conversaţiei şi-a acţiunii, însă şi printre acestea din urmă întâlnim multe care decurg, printr-o serie de intermediari şi după tot felul de manifestări, simplificări şi deformări, din acele puţine idei ce traduc asemănări esenţiale. Şi nu ar fi lipsit de interes să urcăm alături de ele, făcând un ocol mai mare ori mai mic, de la caz la caz. Până la asemănarea din care decurg. Prin urmare, nu va fi lipsit de interes să deschidem aici o paranteză despre ceea ce am putea numi generalităţi obiective, inerente realităţii înseşi. Oricât de puţine-ar fi, sunt importante atât prin ele însele cât şi prin încrederea ce-o răspândesc în jurul lor, împrumutând tuturor genurilor artificiale ceva din soliditatea lor. La fel şi teancurile de bilete de bancă datorează puţina valoare ce le-a mai rămas aurului care se mai afla pe fundul seifului.

Aprofundând acest punct, credem că ne putem da seama că asemănările se repartizează în trei grupe, dintre care a doua se va subîmpărţi probabil pe măsură ce va progresa ştiinţa pozitivă. Primele sunt de esenţă biologică: se leagă de aceea că viaţa lucrează ca şi cum ar avea ea însăşi idei generale, acelea de gen şi de specie, ca şi cum ar urma un număr limitat de planuri de structură, ca şi cum şi-ar fi instituit ea însăşi proprietăţile ei generale de

viaţă şi, în sfârşit, ca şi cum ar fi voit să dispună vieţuitoarele într-o serie ierarhică de-a lungul unei scări pe care asemănările între indivizi sunt tot mai numeroase pe măsură ce urcăm, prin dublul efect al transmiterii ereditare (pentru ceea ce e înnăscut) şi al transformării mai mult sau mai puţin lente. Fie că ne exprimăm în termeni de finalitate, fie că atribuim materiei vii proprietăţi speciale, imitatoare ale inteligenţei, fie că În sfârşit, ne raliem vreunei ipoteze intermediare, subdiviziunile noastre în specii, genuri, etc.

- Toate generalităţile pe care le vom traduce în idei generale – se întemeiază, în principiu, tot în realitatea însăşi (chiar dacă clasificarea noastră este inexactă în fapt). Şi tot de drept vor fi întemeiate şi cele care corespund organelor, ţesuturilor, celulelor, „comportamentului" însuşi al fiinţelor vii.

- Iar acum, dacă vom trece de la organizat la neorganizat, de la materia vie la materia inertă încă nemodelata de om, vom afla şi acolo genuri reale, dar de un caracter absolut diferit, şi anume: calităţi – de felul culorilor, gusturilor, mirosurilor; elemente sau combinaţii – oxigenul, hidrogenul, apa; forţe fizice – greutatea, căldura, electricitatea, însă cu totul altceva apropie aici reprezentările indivizilor grupate sub ideea generală. Fără a intra în amănunte, fără a complica prea mult expunerea cu tot felul de nuanţe, atenuând şi mai mult partea oarecum excesivă a distincţiei noastre, convenind să dăm termenului de „asemănare" cel mai îngust şi mai precis dintre sensurile sale, vom spune că în primul caz principiul de apropiere este asemănarea propriu-zisă, iar în cel de-al doilea – identitatea. O anumită nuanţă de roşu poate fi identică cu sine în ţoale obiectele-n care se află. Acelaşi lucru îl vom spune şi despre două note de aceeaşi înălţime, intensitate şi timbru. De altfel, pe drept sau pe nedrept avem impresia că pe măsură ce aprofundam materia şi rezolvăm chimicul în fizic, fizicul în matematic, dăm de elemente sau evenimente identice. Or, logica simplistă

poate pretinde mult şi bine că asemănarea este o asemănare parţială, iar identitatea – o asemănare completă, că experienţa ne spune cu totul altceva. Dacă nu vom mai lua termenul de „asemănare” în sensul vag şi oarecum popular pe care l-am folosit şi noi la început, dacă vom încerca să precizăm” asemănarea” prin comparaţia cu „identitatea”, vom descoperi că identitatea aparţine geometricului iar asemănarea – vitalului. Prima mărturiseşte în sensul măsurii, cea de-a doua ţine mai curând de domeniul artei. Nu de puţine ori sentimentul estetic e cel care determină un biolog evoluţionist să vadă o înrudire între forme a căror asemănare o întrezăreşte el şi numai el. Până şi desenele lui dezvăluie o mână şi mai ales un ochi de artist. Totuşi, dacă identicul contrastează într-atât cu asemănătorul ar fi poate necesar să încercăm să aflăm ce anume face cu putinţă şi această nouă categorie de idei generale.

O atare cercetare n-ar avea şanse de reuşită decât într-un stadiu mai avansat de cunoaştere a materiei. Ne vom mulţumi deci să spunem câteva cuvinte despre ipoteza la care am ajuns prin aprofundarea vieţii. Dacă există verdele şi verdele acesta e acelaşi în sute şi mii de locuri diferite (cel puţin pentru ochiul nostru şi cel puţin aproximativ), dacă la fel stau lucrurile şi pentru celelalte culori şi dacă diferenţele de culoare sunt datorate frecvenţei variate a evenimentelor fizice elementare condensate în percepţiile culorilor, atunci posibilitatea ca aceste frecvenţe să ne prezinte oriunde şi oricând câteva culori anumite se datorează faptului că peste tot şi întotdeauna sunt realizate toate frecvenţele posibile (între anumite limite, desigur). Şi atunci cele care corespund diverselor noastre culori se vor produce în mod necesar printre toate celelalte, indiferent de timp ori spaţiu. Repetarea identicului, cea care permite aici constituirea genurilor, nu poate avea altă origine. Fizica modernă ne explică din ce-n ce mai bine că-n spatele distincţiilor noastre calitative există diferenţe de număr; prin urmare,

o astfel de explicaţie este probabil valabilă pentru toate genurile şi generalităţile elementare (capabile de-a fi compuse de om, pentru a formă cu ele altele) pe care le aflăm în lumea materiei inerte. Este adevărat că explicaţia nu va fi pe deplin satisfăcătoare decât dacă ne va spune şi de ce percepţia noastră culege din imensul câmp al frecvenţelor doar acele frecvenţe determinate care vor fi culorile – mai întâi de ce alege, şi apoi de ce le culege anume pe acelea, ci nu altele. Am răspuns deja la această întrebare aparte definind fiinţa vie printr-o anumită putere de a acţiona, determinată în calitate şi cantitate. Această acţiune virtuală extrage din materia percepţiilor noastre reale informaţiile de care are nevoie pentru a se conduce, condensări – într-o clipă a duratei noastre – a mii, milioane, trilioane de evenimente împlinite în durata infinit mai puţin tensionată a lucrurilor.

Diferenţa de tensiune măsoară tocmai intervalul între determinismul fizic şi libertatea umană, explicându-le în acelaşi timp şi dualitatea, şi coexistenţa. Dacă apariţia omului ori a unei fiinţe de aceeaşi esenţă este raţiunea de a fi a vieţii pe planeta noastră, va trebui să spunem că toate categoriile de percepţii – nu numai ale oamenilor, ci şi ale animalelor şi chiar ale plantelor (care se pot comporta ca şi cum ar avea percepţii) corespund global alegerii unei anumite ordini de mărime pentru condensare. E o simplă ipoteză, dar credem că decurge în mod firesc din speculaţiile fizicii asupra structurii materiei. Ce-ar deveni masa pe care scriu în clipa asta dacă percepţia, deci acţiunea mea, ar fi fost făcută pentru acea ordine de mărime căreia îi corespund elementele, sau mai curând evenimentele constitutive materialităţii ei? Acţiunea mea ar fi suprimată; în locul în care-mi văd masa şi pentru frântură de secundă în care-o privesc, percepţia mea ar îmbrăţişa un univers imens precum şi o istorie interminabilă.

Şi mi-ar fi imposibil să mai pricep cum toată această imensitate mişcătoare poate deveni un simplu dreptunghi

imobil şi solid asupra căruia acţionez. La fel s-ar întâmpla cu toate lucrurile şi evenimentele: lumea în care trăim, cu acţiunile şi reacţiile reciproce ale părţilor ei, este ceea ce este în virtutea unei anumite alegeri pe scara mărimilor, alegere ea însăşi determinată de puterea noastră de a acţiona. Nimic nu-mpiedică. Prin urmare, să existe şi alte lumi, corespunzătoare unei alte alegeri, şi care să coexiste cu lumea noastră în acelaşi loc şi-n acelaşi timp. În acest fel se explică cum pot douăzeci de posturi diferite să emită simultan douăzeci de concerte diferite care coexistă fără ca vreunul să îşi amestece sunetele cu sunetele altuia, fiecare fiind în întregime auzit, şi chiar singurul auzit la aparatul care a ales lungimea de undă a unui anumit post. Dar să nu mai zăbovim asupra unei întrebări care mi s-a ivit întâmplător în cale. N-avem nevoie de-o ipoteză asupra structurii intime a materiei pentru a putea constata că toate concepţiile se ivesc din percepţii, că ideile generale corespund proprietăţilor şi acţiunilor materiei şi că ele nu sunt posibile sau nu pot fi ceea ce sunt decât în virtutea unei matematici imanente a lucrurilor. Doar atât doream să amintim pentru a justifica o clasificare a ideilor generale care pune într-o parte geometricul şi-n cealaltă vitalul, primul aducând cu sine identitatea iar cel de-al doilea – asemănarea.

Trecem acum la cea de-a treia categorie anunţată, cea a ideilor generale în întregime create prin speculaţie şi acţiune umană. Omul este în mod esenţial meşteşugar. Natura, refuzându-i instrumentele gata făcute – cum ar fi, de pildă, cele ale insectelor – i-a dat inteligenţa – adică puterea de-a inventa şi construi un număr indefinit de unelte, însă oricât de simplă ar fi fabricarea, ea se face după un model perceput ori imaginat: real va fi deci genul definit sau modelul însuşi sau schema de fabricare, întreaga noastră civilizaţie are la temei un anumit număr de idei generale al căror conţinut îl cunoaştem în mod adecvat de vreme ce noi înşine le-am făcut şi a căror valoare este eminentă, de vreme ce nu putem trăi fără ele.

O mare parte din credinţa în realitatea absolută a Ideilor, în divinitatea lor chiar, de aici provine. Este bine cunoscut rolul ei în filosofia antică şi chiar şi într-a noastră. Toate ideile generale beneficiază de obiectivitatea câtorva dintre ele. Să mai adăugăm şi că omul nu-şi exercită capacitatea de fabricare doar asupra materiei. O dată aliată în posesia celor trei specii de idei generale amintite – în special a celeia din urmă –, inteligenţa va obţine ceea ce numeam ideea generală de idee generală. Şi atunci va putea construi după bunul ei plac idei generale. Firește, inteligenţa începe cu cele care favorizează într-un fel sau altul viaţa socială, sau pur şi simplu se raportează la ea. Urmează cele care interesează speculaţia pură şi. La sfârşit, cele pe care le construim gratuit, de plăcere. Dar naşterea mai tuturor conceptelor care nu aparţin primelor două categorii, adică imensa majoritate a ideilor generale, stă sub semnul interesului societăţii şi al individului, al exigenţelor conversaţiei şi acţiunii.

Închidem acum această lungă paranteză pe care trebuia s-o deschidem pentru a dovedi în ce măsură poate fi reformată şi uneori îndepărtată gândirea conceptuală pentru a ajunge la o filosofie mai intuitivă. O astfel de filosofie ne va-ntoarce adesea de la viziunea socială a obiectului gata-făcut; ea ne va cere să participăm în spirit la actul prin care este făcut respectivul obiect. Ne va plasa deci, din această perspectivă aparte, în direcţia divinului, în fond, este cât se poate de omenească munca unei gândiri individuale care acceptă inserţia în gândirea socială, aşa cum este ea. Şi foloseşte ideile preexistente, precum şi orice alte unelte furnizate de comunitate. Dar există deja ceva cvasi-divin într-un efort oricât de umil al unui spirit care se reinserează în elanul vital, generator de societăţi generatoare, la rându-le, de idei.

Efortul acesta va exorciza anumite probleme ce obsedează metafizicianul, adică pe fiecare dintre noi.

Despre aceste probleme angoasante şi insolubile care nu vizează atât ceea ce este, cât mai ales ceea ce nu este.

Vreau să vorbesc în continuare. Una dintre ele este problema originii fiinţei: „Cum este cu putinţă să existe ceva – materie, spirit sau Dumnezeu? Ar fi fost nevoie de o cauză, şi de o cauză a cauzei, şi tot aşa la nesfârşit”. Urcăm din cauză în cauză; iar dacă ne oprim undeva nu înseamnă că inteligenţa n-ar mai căuta nimic dincolo de acea cauză, ci că imaginaţia a sfârşit prin a-nchide ochii, ca într-un abis. Ca să scape de ameţeală. Iată încă o problemă de ordin general: „De ce există o realitate ordonată în care gândirea noastră se regăseşte ca într-o oglindă? De ce nu e incoerentă lumea?” Afirm că aceste probleme se raportează mai curând la ceea ce nu este, decât la ceea ce este. În fond, nu ne-am mira niciodată că ceva există – materie, spirit, Dumnezeu – dacă implicit n-am admite că ar fi putut să nu existe. Ne închipuim, de fapt ni se pare că ne-nchipuim. Că fiinţa a venit să acopere un vid şi că, logic vorbind, neantul preexista fiinţei. Atunci realitatea primordială – pe care-o putem numi fie materie, fie spirit, fie Dumnezeu – s-ar adăuga neantului, lucru absolut de neînţeles, de altminteri. La fel, nu ne-am întreba de ce există ordinea dacă nu ni s-ar părea că putem concepe o dezordine care s-ar fi pliat după structura ordinii şi care, în consecinţa, ar fi precedat-o, cel puţin la modul ideal. Ordinea ar avea deci nevoie de a fi explicată, pe când dezordinea, fiind de drept, n-ar reclama niciun fel de explicitare. Cam acestea ar fi poziţiile în care riscăm să-ncremenim dacă nu căutăm decât să înţelegem. Dar să-ncercăm şi să scoatem cu adevărat ceva la iveală (lucru posibil, desigur, doar prin gândire). Pe măsură ce ne dilatăm voinţa, tindem să ne cuprindem în ea gândirea şi simpatizăm tot mai mult cu efortul care scoate lucrurile la iveală, toate problemele formidabile se retrag, diminuează, dispar. Căci simţim că o gândire ori o voinţă divin creatoare este prea plină de ea însăşi în imensitatea ei de realitate pentru că ideea unei lipse de ordine sau a unei lipse de fiinţă s-o poată atinge fie cât de uşor. A-şi reprezenta posibilitatea dezordinii absolute şi, cu atât mai

mult, a neantului ar fi ca şi cum acea gândire ori voinţă şi-ar spune că ea însăşi ar fi putut să nu existe. Ceea ce ar însemna o dovadă de slăbiciune total incompatibilă cu natura ei, care este puterea. Cu cât ne-ntoarcem mai mult faţa spre ea, cu atât ni se vor părea mai anormale şi morbide îndoielile ce tulbură un ins normal şi zdravăn la cap. Să ne amintim de neîncrezătorul care închide geamul, apoi se întoarce să verifice dacă l-a închis, apoi îşi verifică verificarea, şi aşa mai departe. Dacă-l întrebăm de ce procedează aşa, ne va spune că s-ar fi putut să deschidă de fapt geamul tot străduindu-se de fiecare dată să-l închidă mai bine. Iar dacă pe deasupra este şi filosof, va transpune intelectual, în următorul enunţ de problemă, ezitarea conduitei sale: „Cum poţi fi sigur, dar definitiv sigur, c-ai făcut ceea ce ai fi dorit să faci?” Adevărul este că puterea lui de-a acţiona este slăbită, aici rezidând tot răul de care suferă: n-are decât o jumătate de voinţa de a împlini actul şi de aceea actul împlinit nu-i lasă decât o jumătate de certitudine. Oare vom putea rezolva noi problema acestui om? Evident că nu, dar noi nici măcar nu ne-o punem: în acest fapt rezidă superioritatea noastră. La prima vedere s-ar putea crede că el este mai bogat lăuntric decât mine, întrucât amândoi închidem fereastra numai că el ridică şi o problemă filosofică iar eu, nu. Dar întrebarea care-i dă bătaie de cap nu reprezintă în realitate decât ceva negativ; nu-i un plus, este un minus: un deficit de voinţă. Exact un astfel de efect produc asupra noastră „marile probleme” din clipa-n care ne situăm în direcţia unei gândiri generatoare. Tind spre zero pe măsură ce ne apropiem de ele; între noi şi aceste probleme distanţa sporeşte progresiv. Descoperim atunci iluzia celui care crede că punându-le. Face ceva-n plus decât nepunându-le pur şi simplu. Ar fi ca şi cum ne-am închipui că într-o sticlă pe jumătate goală e mai mult vin decât într-una plină, pentru că aceasta din urmă nu conţine decât vin, pe când în cealaltă există vin, e drept, dar pe deasupra mai este şi golul.

Însă de-ndată ce-am întrezărit intuitiv adevărul, inteligenţa se redresează, se corectează, îşi formulează intelectual eroarea. A primit sugestia iar la rându-i va furniza controlul. Asemenea scafandrului care cercetează pe fundul mărilor epava pe care i-a semnalat-o din înalturi aviatorul, inteligenţa cufundată-n mediul conceptual va verifica punct cu punct, analitic şi prin atingere, ceea ce făcuse obiectul unei viziuni sintetice şi supra-intelectuale. Fără un avertisment venit din afară gândul unei posibile iluzii nici n-ar fi atins-o măcar, întrucât iluzia face parte din chiar natura ei. Trezită din somn, ea va analiza ideile de neant, de dezordine, precum şi congenerele lor. Va recunoaşte – fie şi pentru o clipă, căci iluzia nici n-a fost bine vânătă, se şi iveşte din nou – că nu putem suprima o orânduire fără a-i pune în loc o alta, că nu putem înlocui o materie fără ca o alta să apară-n loc. „Dezordine” şi „neant” desemnează în mod real o prezenţă – prezenţa unui lucru sau a unei ordini care nu ne interesează, care ne dezamăgeşte eforturile şi atenţia. Când numim această prezenţă în termenii absenţei, decepţia noastră e în fapt cea care se exprimă. De aceea a vorbi despre absenţa oricărei ordini şi a tuturor lucrurilor, adică despre dezordinea absolută şi neantul absolut înseamnă a rosti cuvinte goale, flatus vocis, întrucât o suprimare este pur şi simplu o substituire considerată doar prin prisma uneia din cele două fete ale sale, iar abolirea oricărei ordini şi a tuturor lucrurilor va fi o substituire cu o singură faţă – lucru la fel de just ca şi existenţa cercului pătrat. Când filosoful vorbeşte despre neant şi dezordine, nu face decât să transpună în planul speculativ, înălţându-le la absolut şi golindu-le astfel de orice sens, de orice conţinut efectiv, cele două idei făcute pentru practică şi care-ar trebui să se raporteze la o specie determinată de materie sau ordine, dar nu la întreaga ordine sau materie. Ce se va-ntâmpla cu cele două probleme, ale originii ordinii şi originii materiei de-acum încolo? Vor dispărea pur şi simplu, căci ele nu se pun decât dacă ne reprezentăm fiinţa şi ordinea ca

„survenind”, deci neantul şi dezordinea ca fiind şi ele posibile sau cel puţin imaginabile. Or acestea nu sunt decât cuvinte goale, miraj al ideilor.

Gândirea omenească va respira mai liberă dacă se va elibera de obsesie, dacă se va lăsa pătrunsă de convingerea noastră. Nu se va mai încurca cu idei ce-i opresc înaintarea.4 Va vedea cum se năruie una după alta dificultăţile ridicate de scepticismul antic şi criticismul modern, de pildă. Se va putea foarte bine lipsi şi de filosofia Kantiană, de toate „teoriile cunoaşterii” de sorginte Kantiană; nu se va mai împotmoli câtuşi de puţin.

De fapt, Critica Raţiunii pure nu face decât să explice cum se suprapune o ordine definită unor materiale presupuse incoerente. Şi ştim cu toţii cât ne costă această explicaţie: spiritul uman şi-ar impune forma proprie unei „diversităţi sensibile” venite de cine ştie unde; ordinea pe care-am afla-o în lucruri ar fi deci ordinea pe care noi înşine am pus-o în ele. În aşa fel încât ştiinţa ar fi legitimă, dar numai relativă la facultatea noastră de cunoaştere, iar metafizica – imposibilă, căci n-ar putea exista cunoaştere în afara ştiinţei. Spiritul uman este pus la colţ, ca un şcolar pedepsit: i se interzice să-ntoarcă şi el capul ca să vadă realitatea aşa cum este ea.

- Nimic mai firesc, dacă n-am fi remarcat că ideea de dezordine absolută este contradictorie sau mai curând inexistentă, e un simplu cuvânt prin care desemnăm oscilarea spiritului între două ordini diferite. Aşa încât ar fi absurd să presupunem că dezordinea ar precede logic sau cronologic ordinea. Meritul Kantianismului a constat în aceea că a dezvoltat o iluzie naturală în toate consecinţele ei şi ne-a prezentat-o într-o formă cât se poate de sistematizată. Dar a şi păstrat-o ca atare, chiar acesta fiindu-i în fapt temeiul. Să risipim iluzia: vom restitui spiritului uman cunoaşterea absolutului prin metafizică şi ştiinţă.

Să ne-ntoarcem înc-o dată la punctul din care am pornit. Şi să notăm că va trebui să purtăm filosofia spre o

tot mai înaltă precizie, s-o punem chiar să rezolve probleme mai speciale, să facem din ea auxiliară şi, la nevoie, chiar auxiliara ştiinţei pozitive. Gata cu marele sistem care cuprinde tot posibilul şi uneori chiar şi imposibilul! Să ne mulţumim cu realul, cu materia, cu spiritul! Dar să cerem teoriei noastre să le cuprindă aşa de strâns, încât nicio altă interpretare să nu se poată strecura între ea şi obiectele sale. Nu va mai exista atunci decât o filosofie, la fel cum nu există decât o ştiinţă. Şi una, şi cealaltă, se vor dezvolta printr-un efort colectiv şi progresiv. E drept că se impune o perfecţionare a metodei filosofice, simetrică şi complementară cu cea suferită odinioară de ştiinţa pozitivă.

Aşa se prezintă doctrina despre care unii au spus c-ar atenta la integritatea Ştiinţei şi Inteligenţei. Era o dublă eroare, dar nu va fi lipsit de interes s-o analizăm.

Pentru a-ncepe cu primul punct, vom aminti că în general atentatul la ştiinţă nu ne-a fost reproşat de către adevăraţii savanţi. Aceştia ar fi putut critica anumite idei ale noastre: dar asta tocmai pentru că le considerau ştiinţifice, pentru că transportasem pe tărâmul ştiinţei, acolo unde se simţeau competenţi, o problemă de filosofic pură. Încă o dată, noi dorim o filosofie care să se supună controlului ştiinţei, care s-o facă să înainteze. Şi chiar credem că am reuşit, pentru că psihologia, neurologia, patologia şi biologia s-au deschis tot mai mult perspectivelor noastre, judecate iniţial drept paradoxale. Dar chiar paradoxale, ele n-au fost niciodată antiştiinţifice, întotdeauna au constituit şi vor constitui dovada unui efort de a întemeia o metafizică nouă care să aibă o graniţă comună cu ştiinţa şi să se preteze la o verificare. Nu vom străbate acum toată această graniţă, ci vom remarca numai că, existând o frontieră comună, metafizica şi ştiinţa putând astfel să se atingă, e imposibil să nu ne dăm seama de locul pe care-l acordăm ştiinţei pozitive. Nicio filosofic, nici pozitivismul măcar, n-a plasat-o mai sus; noi atribuim ştiinţei, ca şi filosofiei, puterea de-a atinge un absolut. Nu

am cerut altceva ştiinţei decât să rămână ştiinţifică şi să nu se dubleze cu o metafizică inconştientă care să se prezinte ignoranţilor sau falşilor savanţi sub masca ştiinţei. Mai mult de-o jumătate de secol acest „scientism” a barat calea metafizicii. Orice efort al intuiţiei era din nainte descurajat şi se lovea de negaţii crezute. Ştiinţifice. E drept că de cele mai multe ori negaţiile au aparţinut unor adevăraţi savanţi, însă aceştia se lăsaseră păcăliţi de metafizică inconştientă despre care se pretindea c-ar fi fost extrasă din ştiinţă şi care. Revenind prin ricoşeu la ştiinţă, o falsifica în nu puţine puncte ale sale. Mergea până la a falsifica observaţia, interpunându-se în anumite cazuri între observator şi fapte. Am demonstrat aceasta odinioară cu exemple precise, în principal cele legate de afazii; iar demonstraţia am realizat-o atât pentru binele ştiinţei, cât şi al filosofiei.

Dar să presupunem că nu am dori să fim nici prea metafizicieni şi nici prea savanţi pentru a intră-n astfel de consideraţii, că nu ne-ar interesa conţinutul doctrinei, că n-am cunoaşte metodă, însă o privire rapidă asupra aplicaţiilor dovedeşte singură ce muncă de circumvalaţie e necesară înainte de-a ataca până şi cea mai măruntă problemă. Nu-i nevoie de mai multe pentru a înţelege ce loc asigurăm ştiinţei, în realitate, în aceasta credem că rezidă principala dificultate a cercetării filosofice. E uşor să clădeşti raţionamente cu idei abstracte: construcţia metafizică nu-i decât un joc. Oricât de puţin am fi predispuşi la aceasta. A aprofunda intuitiv spiritul o fi poate ceva mai greu, însă niciun filosof nu va fi nevoit să muncească neîncetat, căci, de fiecare dată. Va întrezări iute ceea ce este-n stare să întrevadă, în schimb, dacă acceptăm o astfel de metodă, niciodată nu vom fi făcut suficiente studii pregătitoare, niciodată nu vom fi învăţat îndeajuns. Iată o problemă filosofică. N-am căutat-o noi, ci am întâlnit-o. Ne-a barat calea, deci trebuie ori s-o îndepărtăm, ori să renunţăm la a mai filosofa.

Nu există niciun alt subterfugiu; adio artificiu

dialectic ce adoarme atenţia şi dă, în vis, iluzia înaintării. Dificultatea se cere rezolvată iar problema – analizată în chiar elementele ei. Unde vom ajunge? Nimeni nu poate şti. Şi nimeni nu va putea spune ce ştiinţă anume dezvăluie noile probleme. Ar putea fi o ştiinţă total necunoscută nouă. Dar ce spun eu? Nu va fi suficient să facem cunoştinţă cu ea, nici măcar s-o aprofundăm cât ne va sta în putere. Vom fi uneori obligaţi şi să-i reformulam unele procedee, deprinderi sau teorii în conformitate eu faptele şi motivele ce-au suscitat noile probleme. Fie şi-aşa; ne vom iniţia într-o ştiinţa pe care-o ignorăm, o vom aprofunda şi la nevoie o vom reforma. Dar dacă munca ne ia luni sau chiar ani înţelegi? îi vom consacra exact atâta timp cât va fi necesar. Şi dacă o viaţă de om nu-i suficientă? Atunci mai multe vieţi îi vor da de capăt; niciun filosof nu mai este acum obligat să construiască singur toată filosofia. Iată limbajul unui adevărat filosof şi metoda pe care i-o propunem. Ea-i cere să fie mereu pregătit, indiferent de vârstă, să se transforme din nou în student.

De fapt, filosofia e-aproape gata să ajungă aici. Schimbarea a-nceput deja să se realizeze. Dacă iniţial ideile noastre au fost considerate paradoxale, astăzi unele dintre ele sunt aproape banale, iar altele sunt pe cale de-a deveni astfel. Să recunoaştem că nu puteau fi acceptate de la-nceput, căci au trebuit smulse mai întâi deprinderi profund înrădăcinate, adevărate prelungiri ale materiei. Orice manieră de a vorbi, de a gândi, de-a percepe, implica practic o punere de drept a imobilităţii şi imutabilităţii precum şi faptul că mişcarea şi schimbarea se suprapun, că accidente, unor lucruri care nu se mişcă şi nici nu se schimbă prin ele însele. Reprezentarea schimbării e cea a calităţilor sau stărilor care s-ar succeda într-o substanţă. Fiece calitate sau stare va fi stabilă, schimbarea fiind făcuta din succesiunea lor. Cât despre substanţa al cărui rol va fi să suporte stările şi calităţile care se succed, ea va fi stabilitatea însăşi. Aceasta este logica imanenta limbajului nostru, formulată o dată pentru totdeauna de

Aristotel: esenţa inteligenţei este capacitatea de judecare iar judecata se operează atribuind un predicat unui subiect. Subiectul, prin simplul fapt că îl numim, este definit ca invariabil; variaţia va rezidă în diversitatea stărilor pe care i le vom atribui rând pe rând. Procedând prin alipirea unui predicat la un subiect, a stabilului la stabil, urmăm calea inteligenţei, ne conformăm exigenţelor binelui: într-un cuvânt, ne supunem naturii. Căci natura a preschimbat omul vieţii sociale; ea a dorit munca în comun. Iar munca aceasta nu va fi posibilă decât dacă punem într-o parte stabilitatea absolut definitivă a subiectului şi-n cealaltă stabilităţile provizoriu definitive ale calităţilor şi stărilor ce-i vor fi atribuite subiectului. Enunţând un subiect, ne sprijinim comunicarea pe o cunoaştere pe care interlocutorii noştri o posedă deja, întrucât substanţa e presupusă invariabilă. Ei ştiu precis încotro să-şi îndrepte atenţia; atunci vine şi informaţia pe care dorim să le-o furnizăm în spaţiul de aşteptare în care-i plasăm introducând substanţa care le aduce şi atributul. Dar natura ne-a predestinat să vedem în schimbare şi mişcare accidente, să erijăm nemişcarea şi neschimbarea în esenţe, substanţe sau suporturi, nu numai plămădindu-ne pentru viaţa socială, ci lăsând la latitudinea noastră organizarea societăţii şi făcând astfel necesar limbajul. Trebuie să adăugăm că şi percepţia procedează conform acestei filosofii, în continuitatea întinderii, ea decupează corpuri astfel alese încât să poată fi tratate drept invariabile atâta vreme cât sunt avute-n atenţie. Când variaţia e prea mare pentru a nu ne trapa, spunem că starea pe care-o analizăm a cedat locul alteia care nu va varia nici ea. Şi aici tot natura, cea care a pregătit acţiunea individuală şi socială, a trasat liniile mari ale gândirii şi limbajului nostru fără a le face să se suprapună, lăsând suficient loc variabilităţii şi contingenţei. Ca să ne convingem, va fi suficient să comparăm durata noastră cu ceea ce am putea numi durata lucrurilor. Sunt două ritmuri diferite, calculate astfel încât în cel mai scurt interval

perceptibil al timpului nostru se iscă trilioane de oscilaţii sau, mai general vorbind, evenimente exterioare care se repetă. Noi cuprindem într-o sinteză indivizibilă această imensă poveste care ne-ar lua veacuri întregi ca s-o desfăşurăm, latã cum percepţia, gândirea, limbajul, toate activităţile sociale sau individuale ale spiritului conspiră pentru a ne pune în prezenţa unor obiecte pe care să le putem considera nemişcate şi neschimbătoare şi care, în acest fel, vor putea deveni substanţe invariabile în ochii noştri. Cum să dezrădăcinezi o tendinţă aşa de profundă? Cum să determini spiritul uman să răstoarne sensul demersului său obişnuit, să pornească acum de la schimbare şi mişcare – considerate ca fiind realitatea însăşi şi să nu mai vadă în stări sau opriri decât instantanee luate asupra mişcării?

Trebuie să-i araţi că, deşi mersul obişnuit al gândirii este util practic vorbind, comod pentru conversaţie, acţiune, cooperare, conduce totuşi la probleme filosofice care sunt şi vor rămâne insolubile, fiind puse pe dos. Tocmai pentru faptul c-au fost considerate insolubile, ci nu prost puse. S-a ajuns la concluzia relativităţii oricărei cunoaşteri şi a imposibilităţii de-a atinge absolutul. Succesul pozitivismului şi Kantianismului, atitudini ale spiritului aproape generalizate-n filosofie, de aici provine. Va trebui să renunţăm puţin câte puţin la orice atitudine umilitoare, pe măsură ce vom întrezări cauza reală a antinomiilor ireductibile. Căci ele-au fost făcute de om. Nu veneau din adâncul lucrurilor, ci din transpunerea automată în planul speculaţiei a deprinderilor contractate în acţiune. Ceea ce a făcut nepăsarea inteligenţei trebuie desfăcut printr-un efort al ei. Ar fi o adevărată eliberare pentru spiritul uman.

Ne grăbim să notăm că metoda noastră nu poate fi înţeleasă decât dac-o aplicăm unui exemplu concret. Aici exemplul era gata găsit. Era vorba despre captarea vieţii interioare, dedesubtul juxtapunerii stărilor noastre într-un timp spaţializat. Experienţa era la-ndemână oricui, iar

celor care şi-au dat osteneala de-a o face nu le-a fost prea greu să-şi reprezinte substanţialitatea eului ca fiind însăşi durata lui. Continuitatea indivizibilă şi indestructibilă a unei melodii, cea în care trecutul pătrunde-n prezent şi formează cu el un tot indivizat, rămâne indivizată şi chiar indivizibilă în ciuda a ceea ce i se adaugă în fiece clipă, sau mai bine spus tocmai datorită a ceea ce i se adaugă. Intuim acest lucru; dar imediat ce încercăm să-l transpunem într-o reprezentare intelectuală, înşiruim una după alta stările devenite distincte asemenea perlelor unui colier şi avem nevoie, pentru a le ţine laolaltă, de un fir care nu poate fi nici asta, nici cealaltă, nu seamănă nici cu perlele şi nici cu nimic altceva, fiind o entitate vidă, o simplă vorbă. Intuiţia ne dă lucrul pe care inteligenţa nu-l întrevede decât prin transpunere spaţială, prin traducere metaforică.

Aşa stau lucrurile cu propria noastră substanţă. Ce vom spune despre cea a lucrurilor? Când noi începeam să scriem, fizică nu realizase încă progresul decisiv ce urma să-i reînnoiască ideile despre structura materiei. Dar convinşi fiind încă de pe-atunci că imobilitatea şi invariabilitatea nu erau decât instantanee luate asupra mişcării, nu puteam crede că materia, a cărei imagine solidă fusese obţinută prin imobilizări ale schimbării percepute drept calităţi, ar fi compusă din elemente solide asemenea ei. Oricât am încerca să ne lipsim de orice reprezentare închipuită a atomului, a corpusculului, a oricărui alt element ultim, tot rămânea ceva, un suport al mişcării şi schimbării, ceva ce nu se schimba şi nici nu se mişca prin sine. Şi ne gândeam noi că mai devreme sau mai târziu tot va trebui să renunţăm la ideea de suport. Am spus ceva despre asta în prima noastră carte: ajungeam acolo la „mişcarea mişcărilor”, fără să ne fi putut clarifica prea mult ghidul.5 în lucrarea următoare am dezvoltat oarecum acest punct.6 în conferinţele asupra „percepţiei schimbării” am mers chiar şi mai departe.7 Acelaşi motiv care ne va determina mai târziu să scriem că „evoluţia nu poate fi reconstruită cu fragmente de evoluat” ne dădea de

pe-atunci de gândit, pentru că solidul ar trebui să fie compus din cu totul altceva decât din solid. Inevitabila propensiune a spiritului de a-şi reprezenta elementul ca fiind fix era legitimă-n alte domenii, fiind una din exigenţele acţiunii.

Tocmai de aceea speculaţia trebuia să se păzească de ea. Dar nu puteam face altceva decât să atragem atenţia asupra acestui punct. Mai devreme sau mai târziu, ne gândeam noi, fizica tot va ajunge să vadă în fixitatea elementului o formă a mobilităţii. E drept că din acea zi ştiinţa va renunţa probabil să mai caute o reprezentare metaforică, imaginea mişcării fiind cea a unui punct (deci tot un solid minuscul) care se mişcă. Aşa a şi fost. Marile descoperiri teoretice ale anilor din urmă au condus fizicienii la ideea unui soi de fuziune între undă şi corpuscul – am spune noi, între substanţă şi mişcare". Un gânditor profund, care va veni la filosofic dinspre matematici, va vedea într-o bucată de fier o „continuitate melodică".1

E lungă listă „paradoxurilor" mai mult sau mai puţin înrudite cu „paradoxul" nostru fundamental şi care au depăşit deja, încetul cu încetul, intervalul dintre improbabilitate şi probabilitate, îndreptându-se poate spre banal, încă o dată, chiar dacă plecăm de la o experienţă directă, rezultatele acesteia nu se pot impune spre adoptare decât dacă progresul experienţei exterioare şi al tuturor procedeelor de raţionare ei ataşate impun respectiva adoptare. Noi înşine am fost în situaţia asta: cutare consecinţă a primelor noastre reflecţii n-a fost clar percepută şi definitiv acceptată decât după ce-am reuşit să o atingem înc-o dată, şi pe cu totul altă cale.

Vom cita, drept exemplu, concepţia noastră despre relaţia psihofiziologică. Am pus problema acţiunii reciproce a corpului şi spiritului numai şi numai pentru că ne lovisem de ea în studiul nostru despre datele imediate ale conştiinţei. Atunci, libertatea ne apăruse drept un fapt; însă pe de altă parte, afirmaţia determinismului universal,

pusă de savanţi ca o regulă a metodei, era general acceptată de filosofi ca o dogmă ştiinţifică. Libertatea umană era compatibilă cu determinismul naturii? Cum pentru noi libertatea devenise un fapt indubitabil, am analizat-o îndeaproape în prima scriere: determinismul n-avea decât să se descurce cum va putea cu ea. Şi se va descurca în mod sigur căci nicio teorie nu va putea rezista prea mult în faţa unui fapt. Dar problema pe care-am ocolit-o în prima noastră scriere ni se impunea de la sine, imposibil de evitat. Credincioşi metodei noastre, i-am cerut atunci să se pună în termeni mai puţin generali şi dacă e cu putinţă, să ia chiar o formă concretă, să îmbrace contururile unor fapte susceptibile de-a fi direct observate. N-are rost să mai povestim nici cum s-a îngustat treptat problema tradiţională a „relaţiei spiritului cu corpul”, transformându-se într-o problemă a localizării cerebrale a memoriei şi cum şi din aceasta din urmă, ea însăşi prea vastă, a ajuns încetul cu încetul să nu mai intereseze decât memoria cuvintelor, în speţă afecţiunile ei, afaziile. Studiul diverselor afazii, realizat cu permanentă preocupare de a desprinde faptele în stare pură, ne-a demonstrat că între organism şi conştiinţă exista o relaţie pe care niciun raţionament n-ar fi putut-o construi a priori, o corespondenţă ce nu era nici paralelism, nici epifenomenism. Absolut nimic de felul acesta. Rolul creierului era de-a alege în orice clipă, dintre toate amintirile, pe acelea anume care-ar fi putut lumina acţiunea începută, excluzându-le pe celelalte. Redeveneau conştiente amintirile capabile să se însereze în cadrul motor aflat în permanentă schimbare, dar mereu pregătit. Totul rămânea în inconştient. Rolul corpului era acela de-a imita viaţa spiritului, de a-i sublinia articulaţiile motrice, aşa cum face un dirijor cu o anume partitură. Rolul creierului nu era acela de-a gândi. Ci de-a împiedica gândirea să se piardă în vis. Era organul atenţiei hi viaţă. Aceasta a fost concluzia la care-am ajuns în urma minuţioasei analize a faptelor normale şi patologice, prin

observaţie exterioară. Dar numai şi numai atunci ne-am dat seama că experienţa internă în stare pură ne-ar fi scutit şi chiar ne-ar fi interzis să cercetăm unde anume se păstrează amintirile, dându-ne o „substanţă” a cărei esenţă este de a dura, de a prelungi neîncetat în prezent un trecut indestructibil. Amintirea se păstrează de la sine. Aşa cum admitem cu toţii când pronunţam, de pildă, un cuvânt. Pentru a-l pronunţa, trebuie să ne amintim prima lui jumătate în clipa-n care o articulam pe-a doua. Totuşi, nimeni nu va considera că prima ar fi fost depusă pe dată într-un sertar, cerebral sau de alt fel. Pentru ca conştiinţa să vină s-o scoată de-acolo o clipă mai târziu. Dar dacă aşa stau lucrurile cu prima jumătate a unui cuvânt. Înseamnă că la fel va fi şi cu cuvântul precedent care face corp comun cu ea în ceea ce priveşte sensul şi sunetul. La fel va fi şi cu-nceputul frazei, şi cu fraza anterioară, şi cu întreg discursul, care poate să fie oricât de lung, nesfârşit de lung dacă doriţi. Or încă de la prima trezire a conştiinţei, întreaga noastră viaţă seamănă oarecum cu acest discurs prelungit la nesfârşit. Durata ei este substanţială şi indivizibilă într-atât întrucât este durată pură. Aşa-ncât am fi putut economisi, la nevoie, câţiva ani buni de cercetare. Dar cum inteligenţii noastră nu era diferită de cea a celorlalţi oameni, forţa de convingere ce ne-nsoţea intuiţia duratei atunci când vizam viaţa interioară nu mergea chiar aşa de departe. Şi, mai ales, n-am fi putut aprofunda, cu datele despre viaţa interioară din prima noastră carte, diversele funcţii intelectuale, memoria, asociaţiile de idei, abstracţia, generalizarea, interpretarea, atenţia. Atât psihofiziologia, cât şi psihopatologia ne-au dirijat privirile conştiinţei asupra unei probleme pe care, fără ele, am fi neglijat-o, dar datorită lor am reuşit s-o punem în alt mod. Rezultatele obţinute au influenţat, la rându-le, psihofiziologia şi psihopatologia însele. Ca să ne referim doar la ultima dintre ele, vom menţiona fie şi numai importanţa mereu crescândă a consideraţiilor asupra tensiunii psihologice, atenţiei la viaţă, precum şi tuturor

celor care stau în preajma conceptului de „schizofrenie”. Ideea noastră despre conservarea integrală a trecutului şi-a găsit verificare empirică în vastul ansamblu de experienţe instituit de discipolii lui Freud.

Cel mai greu de acceptat sunt acele idei situate la convergenţa a trei, nu a doua speculaţii diferite. Acestea sunt de ordin metafizic. Ele interesează aprofundarea materiei prin spirit şi intenţionează să pună capăt anticului conflict dintre realism şi idealism, deplasând linia de demarcaţie dintre subiect şi obiect, spirit şi materie. Şi aici problema se rezolvă dacă o punem în alt mod. Analiza psihologică ne arătase existenţa unor planuri succesive de conştiinţă, începând cu „planul visului”, cel mai întins dintre toate, pe care se sprijină întreg trecutul insului ca pe fundaţia unei piramide, şi sfârşind cu un punct, comparabil cu un pisc, în care memoria nu mai este decât percepţia actualului, cu acţiunile sale născânde care o prelungesc. Percepţia tuturor corpurilor înconjurătoare este localizată în corpul organizat? Aşa se crede îndeobşte. Acţiunea corpurilor înconjurătoare se exercită asupra creierului prin intermediul organelor de simţ, în creier se elaborează senzaţiile şi percepţiile inextensive. Percepţiile vor fi proiectate în afară de către conştiinţă şi vor acoperi oarecum obiectele exterioare, însă compararea datelor psihologiei cu cele ale fiziologiei ne demonstra cu totul altceva. Ipoteza unei proiecţii cu totul excentrice a senzaţiilor ni se părea falsă la o analiză superficială şi din ce-n ce mai puţin inteligibilă pe măsură ce-o aprofundam, dar totuşi destul de firească, ţinând seama de calea urmată de filosofic şi psihologie şi de inevitabila iluzie în care cădeam când decupam într-un anume fel realitatea pentru a pune problemele în anumiţi termeni. Eram obligaţi să ne imaginăm în creier nu ştiu ce reprezentare redusă, o miniatură a lumii exterioare care se reducea şi mai mult şi devenea chiar neîntinsă pentru a putea trece din creier, în conştiinţă. Aceasta din urmă, înarmată cu Spaţiul ca „formă” specifică, restituia neîntinderii, întinderea şi

regăsea, prin reconstruire, lumea exterioară. Toate aceste teorii se năruiau odată cu iluzia care le generase. Nu în noi, ci în ele însele percepem obiectele, sau cel puţin aşa te-am percepe dacă percepţia noastră ar fi „pură”. Cam astfel se prezenta concluzia noastră, în fond. Nu făceam decât să revenim la ideea simţului comun. „Am uimi mult, scriam noi, o persoană străină de speculaţiile filosofiei spunându-i că obiectul din faţa lui, pe care-l vede şi-l atinge, nu există decât m şi pentru spiritul său sau, mai general, nu există decât pentru un spirit, după cum dorea Berkeley... Dar, pe de altă parte, ne-am surprinde la fel de mult interlocutorul spunându-i că obiectul este cu totul diferit de ceea ce percepe el... Deci, pentru simţul comun obiectul există în sine şi, pe de altă parte, obiectul în sine este aşa cum îl percepem noi: este o imagine, dar o imagine care există în sine”. ”1 Cum de-a putut trece drept aşa de ciudată o doctrină ce se situa aici pe poziţiile simţului comun? Ne vom explica uşor acest lucru imediat ce vom trece-n revistă dezvoltarea filosofiei moderne şi când vom vedea că ea s-a orientat de la început înspre idealism, cedând unei presiuni din parte ştiinţei care tocmai se ivea. La tel s-a impus şi realismul; el se va formula prin opoziţie cu idealismul, utilizând aceeaşi termeni. Prin urmare s-au creat, la filosofi, anumite deprinderi în virtutea cărora „obiectivul” şi „subiectivul” erau separate cam de toţi în acelaşi fel, indiferent de tipul de raport stabilit între termeni şi de şcoala filosofică din care făceau pane. Era cât se poate de dificil de renunţat la aceste deprinderi. Noi înşine am fost nevoiţi să facem un efort aproape dureros, totdeauna de reînnoit, pentru a putea reveni la un punct de vedere ce semăna atât de mult cu poziţiile simţului comun. Primul capitol din Materie şi memorie, unde-am consemnat rezultatele reflecţiilor noastre asupra „imaginilor” a fost considerat obscur de cei deprinşi cu speculaţia filosofică şi asta-n virtutea deprinderii însăşi. Nu ştiu dacă s-o fi risipit obscuritatea: cert este că teoriile cunoaşterii apărute-n ultima vreme –

mai ales în străinătate – par a lăsa la o parte termenii în care problema a fost pusă de Kantieni ori antikantieni. Se revine la ceea ce este dat în mod imediat sau măcar se tinde spre asta.

Cam atât despre ştiinţă şi reproşul conform căruia noi am combate-o. Cât despre Inteligenţă, nu era deloc nevoie de atâta agitaţie pentru ea. N-am consultat-o mai întâi? Dar fiind inteligenţă şi, prin urmare, înţelegând totul, ea va fi înţeles şi spus că noi nu-i doream decât binele, în realitate, ceea ce filosofii apărau era un raţionalism sec făcut mai ales din negaţii, a cărui parte negativă am eliminat-o prin simplul fapt de a fi propus anumite soluţii. Şi mai era şi verbalismul care afectează încă o bună parte a cunoaşterii şi pe care-am dori să-l îndepărtăm definitiv.

În fond ce este inteligenţa? Modul uman de a gândi. Ea ne-a fost dată pentru a ne dirija conduita, la fel cum albinelor le-a fost dat instinctul. Pentru că natura ne-a sortit să folosim şi să stăpânim materia, inteligenţa nu evoluează cu uşurinţă decât în spaţiu şi nu se simte-n largul ei decât în inorganizat. În chip originar ea tinde înspre facere, spre fabricare; se manifestă printr-o activitate ce precede arta mecanică şi printr-un limbaj ce anunţă ştiinţa – restul mentalităţii primitive fiind credinţă şi tradiţie. Dezvoltarea normală a inteligenţei se realizează în direcţia ştiinţei şi a tehnicităţii. O mecanică încă grosieră generează o matematică încă imprecisă. Aceasta din urmă, devenită ştiinţifică şi dând la iveală şi alte ştiinţe, perfecţionează enorm arta mecanică. Astfel, ştiinţa şi arta ne introduc în intimitatea unei materii pe care una o gândeşte iar cealaltă o manipulează. Din această perspectivă inteligenţa va sfârşi, în principiu, prin a atinge un absolut. Abia atunci va fi pe de-a-ntregul ea însăşi. La-nceput vagă, nefiind decât presimţire a materiei, ea se conturează cu tot mai multă claritate pe măsură ce-şi cunoaşte tot mai precis materia. Dar fie vagă ori precisă, nu-i decât atenţia pe care spiritul o acordă materiei. Cum

să mai fie atunci spiritul tot inteligenţă atunci când se întoarce spre sine? Putem da lucrurilor ce nume voim, nu văd niciun inconvenient. Repet, ca şi cunoaşterea spiritului de către spirit să se numească tot inteligenţă, dacă ţinem cu orice chip. Dar va trebui să specificăm atunci că avem de-a face cu două funcţii intelectuale inverse, căci spiritul nu gândeşte spiritul decât renunţând la deprinderile contractate în contact cu materia, iar aceste deprinderi sunt tocmai ceea ce numim curent tendinţe intelectuale. N-ar fi deci mai bine să aşezăm sub alt nume o funcţie care în niciun caz nu este ceea ce numim de obicei inteligenţă?! Noi spunem că este intuiţie şi reprezintă atenţia spiritului faţă de sine în clipele în care se desprinde de materie, obiectul său obişnuit.

Atenţia suplimentară poate fi metodic cultivată şi dezvoltată. Se va constitui astfel o ştiinţă a spiritului, o adevărată metafizică ce va defini în mod pozitiv spiritul în loc să nege pur şi simplu toate atributele materiei, circumscriind negativ spiritul. Dacă vom înţelege în acest fel metafizică, dacă vom pune pe seama intuiţiei cunoaşterea spiritului nu vom retrage nimic din cele proprii inteligenţei, întrucât pretindem că metafizica anterioară, care era opera inteligenţei pure, elimina timpul, negând prin urmare spiritul său definindu-l prin negaţii. Lăsam cu plăcere-n seama inteligenţei, dacă ea aşa voieşte, cunoaşterea absolut negativă a spiritului, în ceea ce ne priveşte, pretindem c-ar exista şi o alta. Nu diminuăm deloc inteligenţa, nu o alungăm din niciunul dintre domeniile pe care le ocupa pân-acum. Numai că acolo unde se simte pe deplin te ea acasă îi atribuim o putere pe care în general filosofia modernă i-a contestat-o. Iar alături de ea constatăm existenţa unei alte facultăţi, capabile de o altă. Specie de cunoaştere.

Avem, pe de-o parte, ştiinţa şi arta mecanică relevante în sensul inteligenţei pure; de cealaltă parte – metafizică, cea care face apel la intuiţie, între cele două extremităţi se vor plasa ştiinţele vieţii morale, ale vieţii

sociale şi chiar ale vieţii organice, ultimele fiind mai intelectuale şi cele dintâi – mai intuitive. Dar fie intelectuală, fie intuitivă, cunoaşterea va fi însemnată cu pecetea preciziei.

Din contră, nu vom afla nimic precis în conversaţie, sursă comună a „criticii”. De unde vin ideile puse-n discuţie? Care este scopul cuvintelor? Nu trebuie să ne închipuim că viaţa socială ar fi o deprindere dobândită şi transmisă. Omul este organizat pentru cetate la fel cum furnica e tăcută pentru muşuroi, cu diferenţa că furnica posedă mijloace gata făcute pentru a-şi atinge scopul în timp ce omul aduce cu sine cele necesare pentru a le reinventa şi, prin urmare, pentru a le modifica forma. Fiecare cuvânt al limbii noastre poate fi cât de convenţional, căci limbajul tot nu va fi o conversaţie, vorbitul pentru om fiind la ţel de natural ca şi mersul. Or care este funcţia primitivă a limbajului? Aceea de a stabili o comunicare în vederea unei cooperări. Limbajul transmite ordine sau avertismente. Prescrie sau descrie, în primul caz este chemare la acţiune imediată; în cel de-al doilea, este semnalare a unui lucru ori a proprietăţilor lui în vederea unei acţiuni viitoare. Dar în ambele situaţii funcţia sa este industrială, comercială, militară, întotdeauna socială. Lucrurile descrise prin limbaj au fost decupate din real prin percepţie umană în vederea muncii umane. Proprietăţile descrise prin limbaj sunt chemări ale lucrului la o activitate umană. Cuvântul va fi acelaşi, după cum spuneam deja, când demersul sugerat va fi şi el acelaşi. Iar spiritul va atribui aceeaşi proprietate unor lucruri diverse, şi le va reprezenta în acelaşi mod. Le va pune sub semnul aceleiaşi idei peste tot unde aceeaşi sugestie de întrezărit, aceeaşi acţiune de făcut va suscita unul şi acelaşi cuvânt. Acestea sunt originile cuvântului şi ideii. Sigur că amândouă au evoluat. Nu mai sunt chiar atât de grosolan utili ţariste. Totuşi, rămân utilitare. Gândirea socială nu poate să nu-şi conserve structura originară. Este inteligenţă sau intuiţie? Aş dori că intuiţia

să ne lumineze niţel; nu există gândire fără spirit de fineţe iar spiritul de fineţe este reflexul intuiţiei în inteligenţă. Aş dori şi că această parte modestă a intuiţiei să se lărgească, să dea naştere peeziei, apoi prozei şi să convertească în instrumente ale artei cuvinte care la-nceput n-au fost decât semnale: grecii, mai ales, au săvârşit această minune. Nu-i mai puţin adevărat că gândirea şi limbajul, destinate în chip originar să organizeze munca oamenilor în spaţiu, sunt de esenţă intelectuală. Dar societatea trebuie să utilizeze în principal intelectualitatea vagă – adaptarea foarte generală a spiritului la materie. Nimic mai firesc că şi filosofia s-a mulţumit cu aceasta şi c-a-nceput prin a fi dialectică pură. Nici nu dispunea de-altceva. Un Platon, un Aristotel au acceptat decupajul realităţii aşa cum l-au aflat gata-făcut în limbaj. „Dialectica", cea care se leagă διαλεκτική oiceyeiv, 8 vaaeyea9 ai, semnifică în acelaşi timp şi... Dialog", şi „distribuire"; o dialectică de felul celei platoniciene era-n acelaşi timp conversaţia prin care se-ncerca să se convină asupra sensului unui cuvânt şi repartiţia lucrurilor în conformitate cu indicaţiile limbajului. Dar mai devreme sau mai târziu, sistemul de idei calchiate după cuvinte trebuia să cedeze locul unei cunoaşteri exacte reprezentate prin semne mai precise. Se va constitui astfel ştiinţa, luându-şi explicit materia ca obiect, experimentul – ca mijloc iar că ideal – matematica. Inteligenţa va ajunge la o completă aprofundare a materialităţii, deci şi a ei însăşi. Mai devreme sau mai târziu se va dezvolta şi o filosofie care va depăşi şi ea cuvântul. De astă dată însă pentru a merge în sens invers matematicii şi pentru a accentua cunoaşterea primitivă şi socială în mod intuitiv, nu intelectual. Limbajul trebuie totuşi să sălăşluiască şi el între inteligenţa şi intuiţia astfel intensificate. Şi el rămâne practic ceea ce-a fost dintotdeauna. Chiar dacă s-a încărcat cu ceva mai multă ştiinţă şi filosofie, continuă să-şi îndeplinească aceeaşi funcţie. Inteligenţa, care se confunda la-nceput cu el şi participa la imprecizia lui, s-a precizat în ştiinţă şi a

zăbovit în faţa materiei. Intuiţia, cea pe care-o influenţase din plin, va dori să se lărgească în filosofie şi să devină coextensivă spiritului, între ele, între aceste două forme ale gândirii solitare, subzistă gândirea în comun, care-a reprezentat la începuturi toată gândirea umană. Limbajul continuă să exprime această gândire. S-a încărcat cu ştiinţă, desigur; dar spiritul ştiinţific cerc ca-n orice clipă totul să fie repus în discuţie, iar limbajul are nevoie de stabilitate. Este deschis filosofiei; dar spiritul filosofic simpatizează cu renovarea şi reinventa-rea fără sfârşit care se afla în străfundul lucrurilor, iar cuvintele au un sens definit, o valoare convenţională relativ fixă. Nu pot exprima noul decât ca pe-o o rearanjarc a celor vechi, în mod curent şi poate imprudent numim „raţiune”, logica conservatoare ce domneşte asupra gândirii în comun: conversaţie seamănă mult cu conservare. Aici se simte la ea acasă şi exercită o autoritate legitimă. Teoretic, conversaţia n-ar trebui să se intereseze decât de cele ce aparţin vieţii sociale. Iar obiectul esenţial al societăţii este de a însera o anume fixitate în mobilitatea universală.

Câte societăţi, atâtea insuliţe consolidate ici şi colo în oceanul devenirii. Consolidarea este cu atât mai perfectă cu cât activitatea socială este mai inteligentă. Inteligenţa generală, facultatea de a-nşirui „raţional” conceptele şi de a mânui convenabil cuvintele, trebuie să sprijine viaţa socială, aşa cum şi inteligenţa în sens restrâns, ca funcţie matematică a spiritului, prezidează cunoaşterea materiei. La cea dintâi ne gândim de obicei când spunem despre un om că este inteligent, înţelegem prin aceasta că are abilitatea şi uşurinţa de-a pune laolaltă concepte uzuale extrăgând concluzii probabile. Nu putem decât să-i fim recunoscători, atâta vreme cât se menţine în sfera vieţii curente, pentru care au şi fost tăcute acele concepte. Dar nu vom admite ca un om doar inteligent să se amestece în problemele ştiinţei, întrucât inteligenţa precizată în ştiinţa trebuie să devină spirit matematic, fizic, biologic şi să substituie cuvintelor semne mai adecvate. Cu atât mai

mult va trebui să-i interzicem accesul în filosofic, căci în acest domeniu problemele nu ţin numai de inteligenţă. Se-nţelege de la sine că un om inteligent e un om competent. Noi însă ne opunem acestei idei. Pentru că plasam inteligenţa la un nivel foarte înalt. Dar n-avem decât puţină stimă pentru „insul inteligent” care pare că se pricepe la toate.

Priceput într-ale vorbirii, gata oricând să critice. Cei care s-au desprins de cuvinte pentru a atinge lucrurile, pentru a le regăsi articulaţiile naturale, pentru a aprofunda experimental o problemă, ştiu foarte bine că spiritul merge din surpriză-n surpriză. Dincolo de domeniul propriu-zis uman, adică social, verosimilul nu-i aproape niciodată adevărat. Natura nu se îngrijeşte deloc să ne uşureze conversaţia. Ce distanţă între realitatea concretă şi cea construită de noi a priori! Totuşi un spirit doar critic rămâne lângă această reconstrucţie, rolul lui fiind de a aprecia rostirile cuiva, nu de a lucra asupra lucrului. Cum ar putea el aprecia, dacă nu comparând soluţia ce i se prezintă, extrasă din lucru, cu cea compusă de el cu ideile curente, deci cu cuvintele depozitare ale gândirii sociale? Şi ce poate însemna judecata lui, dacă nu faptul că n-are rost să mai cercetăm, pentru că munca noastră tot deranjează societatea, că trebuie să tragem o linie sub cunoştinţele vagi înmagazinate-n limbaj, să facem totalul şi să ne oprim aici?! „Ştim totul”, aşa suna postulatul acestei metode. Nimeni n-ar îndrăzni să-l aplice în critica teoriilor fizice sau astronomice. Dar în filosofie se practică în mod curent. Celui care munceşte, luptă din greu ca să înlăture ideile gata-făcute şi să intre-n contact direct cu lucrurile i se opune o soluţie aşa-zis „rezonabilă”. Adevăratul cercetător ar trebui să protesteze. Va trebui să demonstreze că facultatea de a critica, astfel înţeleasă, e o părere preconceptă ce se cere ignorata, singura critică acceptabila fiind un studiu nou, mai aprofundat dar la fel de direct, asupra lucrului însuşi. Din păcate, cercetătorul e prea prins de dorinţa de a critica el însuşi cu orice ocazie,

deci n-are vreme să aprofundeze mai mult de două, trei probleme. Contestând „inteligenţei” pure puterea de a-i aprecia munca, se va lipsi el însuşi de dreptul de-a judeca în cazuri în care nu trebuie să fie nici filosof, nici savant, ci pur şi simplu inteligent. Prefera deci să adopte iluzia comună. Toate-l încurajează în acest demers. Adesea ajungem să consultăm în probleme dificile oameni incompetenţi, pur şi simplu pentru c-au ajuns celebri prin competenţa lor în cu totul alte materii. Le flatăm astfel – şi mai ales întărim în spiritul public – ideea că există o facultate generală de a recunoaşte lucrurile fără a le fi studiat, o „inteligenţă” care nu este nici simplă deprindere de-a mânui în conversaţie concepte utile vieţii sociale, nici funcţia matematică a spiritului, ci o anumită putere de a obţine cunoaşterea realului dintr-o îmbinare mai mult sau mai puţin îndemânatică a conceptelor sociale. Această abilitate ar face de fapt superioritatea de spirit! Ca şi cum adevărata superioritate ar putea fi şi altceva decât o mai mare putere de atenţie! Ca şi cum atenţia n-ar fi în mod necesar specializată, adică înclinată prin natură ori prin obişnuinţă către anumite obiecte mai curând decât înspre altele! Ca şi cum ea n-ar fi vederea directă, o vedere care străpunge vălul cuvintelor şi ca şi cum nu ignorarea lucrurilor ar fi cea care ne dă atâta uşurinţă în a vorbi!

În ceea ce ne priveşte, acordăm o importanţă egală cunoaşterii ştiinţifice şi competenţei tehnice, cât şi viziunii intuitive. Credem că aparţine esenţei omului faptul de a crea în plan material şi moral, de a fabrica lucruri şi de a se fabrica pe sine. Propunem atributul de homo faber. Homo sapiens, născut din reflecţia lui homo faber asupra fabricării sale, ni se pare tot atât de demn de stimă atâta vreme cât rezolva prin inteligenţa pură probleme ce nu depind decât de ea: un filosof se poate înşela în alegerea acestor probleme dar un altul îl poate ajuta să vadă clar, Amândoi vor merita în egală măsură recunoştinţa şi admiraţia noastră. Ne înclinăm în faţa lui homo faber şi a lui homo sapiens care tind, de altfel, să se confunde-ntr-

unul singur. Singurul care ne este antipatic rămâne homo loquax, cel a cărui gândire, atunci când gândeşte, nu-i decât o reflecţie asupra propriilor spuse.

Metodele de-nvăţare de odinioară tindeau să-l formeze şi să-l perfecţioneze. Nu la fel este şi astăzi? Defectul e mai evident la alţii decât la noi înşine. Nicăieri în lume magistrul nu cultivă iniţiativa studentului, a şcolarului, mai mult ca-n Franţa. Totuşi, ne rămân încă multe de făcut. Nu voi vorbi aici de munca manuală, de rolul pe care l-ar putea juca în şcoli. Suntem prea tentaţi să nu vedem în ea decât o cultivare a neglijenţei. Uităm că inteligenţa este în mod esenţial facultatea de a mânui materia, că aşa a fost la-nceputurile ei, că aceasta a fost intenţia naturii. De ce n-ar profita inteligenţa de educarea mâinii? Să mergem mai departe. Mina copilului încearcă în mod natural să construiască. Ajutându-l, furnizându-i cel puţin ocaziile, vom obţine de la adultul de mai târziu un randament superior, contribuind la creşterea inventivităţii în lume. O cunoaştere pur livrescă nu face decât să comprime şi să suprime activităţi ce nu cer decât să se dezvolte şi ele. Să lăsăm copilul să se exerseze în munca manuală şi să nu abandonăm lucrurile-n voia întâmplării. Să ne adresăm unui profesor adevărat care să-i perfecţioneze simţul pipăitului, să facă din el un adevărat simţ al măsurii: inteligenţa va urca apoi de la mină la cap.

Dar nu voi insista asupra acestui punct, în litere, în ştiinţe, în toate materiile, învăţământului nostru a rămas prea verbal. Dar s-au dus vremurile când era suficient să fii om de lume şi să ştii să ţii discursuri despre lucruri. E vorba despre ştiinţa? Expunem mai ales rezultatele. N-ar fi mai bine să ne iniţiem şi-n metodele ei? Le punem imediat în practică, invităm lumea să le observe, să experimenteze, să reinventeze. Ce ascultaţi vom 11! Căci copilul este cercetător şi inventator, mereu în calea noutăţii, suportând cu greu regulă, în sfârşit. Mult mai aproape de natură decât adultul. Dar acesta este în mod esenţial o fiinţă socială, el e cel care predă. Deci va pune pe primul loc

ansamblul de rezultate dobândite de patrimoniul social şi de care e în mod legitim mândru. Cu toate astea, oricât de enciclopedică ar fi programa, elevul nu va putea asimila decât relativ puţine lucruri din ştiinţele gata făcute, adesea va învăţa fără chef şi va uita la fel de repede. Sigur că toate rezultatele obţinute de omenire sunt preţioase; dar acestea ţin de cunoaşterea adultului, iar adultul le va găsi când va avea nevoie de ele dacă a-nvăţat pur şi simplu unde să le caute. La copil ar fi bine să cultivăm o cunoaştere copilărească, ferindu-ne să sufocăm sub un morman de ramuri şi frunze uscate, produse de vechile vegetaţii, o plantă nouă care nu cere decât să fie lăsată să crească.

Vom întâlni aceleaşi defecte şi-n predarea literaturii (oricât de superioară ar fi ea celor din alte ţări). Sunt utile şi dizertaţiile asupra operei unui mare scriitor; acesta va fi mai bine gustat, mai bine înţeles. Dar mai trebuie şi că elevul să fi-nceput el însuşi să-l guste, să-l înţeleagă. Ceea ce-nseamnă că el va trebui mai întâi să-l reinventeze, cu alte cuvinte, să-şi aproprieze până la un anumit punct inspiraţia autorului. Şi cum ar putea tace asta decât păşind pe urmele autorului, adoptându-i gesturile, atitudinea, demersul? Faptul de a citi cu voce tare reprezintă exact acest lucru. Ulterior, se va ivi şi inteligenţa, adăugând o serie de nuanţe. Dar nuanţă şi culoare nu sunt nimic fără desen, înaintea intelecţiei propriu-zise stă percepţia structurii şi mişcării; în pagina pe care-o citim există ritmul şi punctuaţia”. Arta dicţiei constă în a le marca aşa cum se cuvine, în a ţine seama de relaţiile temporale între diversele fraze ale paragrafului şi între părţile alcătuitoare ale frazei, în a urma neîntrerupt acel crescendo al sentimentului şi gândirii până-n punctul care este muzical notat că fiind culminant. Ne-nşelăm tratând această artă drept o artă gratuită, în loc să fie plasată la sfârşitul studiilor, ar trebui să stea la-nceputul lor şi de-a lungul tuturor anilor de şcoală, ca un sprijin. Putem construi pe ea tot edificiul dacă nu cedam şi aici iluziei că principalul

este de a vorbi despre lucruri pe care înseamnă că le cunoaştem îndeajuns dacă ştim să şi vorbim despre ele. Dar nu cunoaştem, nu-nţelegem decât ceea ce putem şi reinventa într-o anumită măsură, în trecere ţie spus, există o anumită analogie între arta lecturii, aşa cum tocmai am definit-o noi, şi intuiţia pe câte o recomandam filosofului. Intuiţia dorea să regăsească mişcarea şi ritmul compunerii, să retrăiască evoluţia creatoare înserându-se simpatetic în pagina pe care-a ales-o din marea carte a lumii. Dar am deschis o paranteză prea lungă; e vremea s-o închidem. Nu ne-am propus să elaborăm o programă de educaţie. Doream numai să semnalăm anumite deprinderi supărătoare ale spiritului pe care şcoala adesea le-ncurajează în fapt, deşi le respinge în principiu. Şi mai ales doream să protestăm înc-o dată împotriva înlocuirii lucrurilor cu concepte şi împotriva a ceea ce noi numim socializarea adevărului. S-a impus acest fapt încă din societăţile primitive. Este natural spiritului uman, căci spiritul nu este destinat ştiinţei pure şi cu-atât mai puţin filosofiei, însă trebuie să rezervăm socializarea adevărurilor acţiunii de ordin practic, pentru care este şi făcută. N-are nimic de-a face cu domeniul cunoaşterii pure, ştiinţifice ori filosofice.

Repudiem astfel facilitatea. Recomandăm o manieră dificilă de-a gândi. Acceptăm orice efort real. Cum de s-au putut înşela unii? Nu vom spune nimic despre cel care dorea că intuiţia noastră să fi fost instinct ori sentiment. Niciun rând măcar din cele scrise de noi nu se pretează la o astfel de interpretare. Din contră, din tot ceea ce am scris se desprinde ideea că intuiţia este reflecţie. Dar pentru că atragem atenţia asupra mobilităţii care este în străfundul lucrurilor, s-a pretins c-am încuraja nu mai ştiu eu ce slăbiciune a spiritului. Şi întrucât pentru noi permanenţa substanţei era o continuitate de schimbare, s-a văzut în doctrina noastră o justificare a instabilităţii. Ar fi ca şi cum ne-am închipui că bacteriologul, arătându-ne peste tot microbi, ne recomandă călduros maladiile

microbiene sau fizicianul ne prescrie exerciţii de balansoar când reduce fenomenele naturii la oscilaţii. Una este o maximă de conduită, alta un principiu de explicaţie. Aproape c-am putea spune că filosoful care vede peste tot mişcarea e singurul care nu poate s-o recomande, căci pentru el mişcarea e inevitabilă şi o descoperă în ceea ce s-a convenit să fie numit în termenii imobilităţii. Adevărul este că el poate mult şi bine să-şi reprezinte stabilitatea ca o complexitate a schimbării, poate reduce – cum va voi el – stabilitatea la schimbare, că tot nu va distinge mai mult decât alţii stabilitatea de schimbare. Ca şi pentru toată lumea, se va pune şi pentru el întrebarea în ce măsură trebuie să recomande societăţilor omeneşti aparenţa specială numită stabilitate sau schimbarea pură şi simplă. Analiza schimbării lasă intactă această întrebare. Dacă are niţel bun simţ, va judeca şi el, la fel ca toată lumea, că este necesară o anumită permanenţă a ceea ce este. Va spune că instituţiile trebuie să furnizeze un cadru relativ invariabil diversităţii şi mobilităţii proiectelor individuale. Va înţelege poate mai bine decât alţii rolul acestor instituţii. Ele continuă practic, în domeniul acţiunii şi punând imperative, opera stabilizării realizată de simţuri şi inteligenţă în domeniul cunoaşterii, prin condensarea oscilaţiilor materiei în percepţii şi a scurgerii lucrurilor în concepte. Sigur că societatea evoluează în cadrul rigid al instituţiilor, susţinută de chiar această rigiditate. Dar datoria omului de stat este de a urma variaţiile şi de-a modifica instituţiile cât mai este încă vreme. Dintre zece erori politice, nouă constau în a considera încă adevărat ceea ce demult nu mai este astfel. A zecea însă, care-ar putea fi cu adevărat gravă, va fi aceea de a nu considera adevărat ceea ce încă este. În general, acţiunea are nevoie de un punct solid de sprijin iar fiinţa vie tinde-n mod esenţial înspre o acţiune eficace. De aceea am văzut într-o anumită stabilizare a lucrurilor funcţia primordialii a conştiinţei. Instalată pe mobilitatea universală, conştiinţa contracta într-o viziune cvasi-instantanee o istorie imensă

ce se desfăşoară în afara ei. Cu cât conştiinţa este mai înalta, cu atât mai puternică este tensiunea dintre durata ei şi cea a lucrurilor.

Tensiune, concentrare, iată cuvintele prin care caracterizăm o metodă ce exige spiritului un efort în întregime nou pentru fiecare problemă nouă. N-am fi putut niciodată scoate din lucrarea noastră Materie şi Memorie, care-a precedat Evoluţia creatoare, o veritabilă doctrină a evoluţiei (poate doar în aparenţă); nici din Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei o teorie a raporturilor dintre timp şi suflet de felul celei pe care-o expuneam după ani de zile în Materie şi memorie (am fi avut, în Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei, doar o construcţie ipotetică); şi nici din pseudofilosofia căreia îi eram ataşaţi înainte de Datele imediate – adică noţiuni generale înmagazinate în limbaj – n-am fi putut extrage concluzii asupra duratei şi vieţii interioare pe care le-am prezentat în acea primă scriere a noastră. Iniţierea în adevărata metodă filosofică datează din ziua în care am respins toate soluţiile verbale, aflând în viaţa interioară un prim câmp de experienţă. Programul ulterior a fost o lărgire a acestui câmp. A extinde în mod logic o concluzie, a o aplica şi altor obiecte fără a-şi fi lărgit de fapt cercul investigaţiilor este o înclinaţie naturală a spiritului uman căreia, însă, nu trebuie să cedăm. Filosofia, când este simplă dialectică, i se abandonează cu naivitate, nefiind ea însăşi decât o încercare de a construi o metatizică doar cu cunoştinţele rudimentare pe care le aflăm înmagazinate în limbaj. Ea continuă să procedeze astfel şi când erijează unele concluzii extrase din anumite fapte în „principii generale” aplicabile şi celorlalte lucruri, întreaga noastră activitate filosofică nu a fost decât un protest împotriva acestei maniere de-a filosofa. A trebuit să lăsăm la o parte unele probleme importante, cărora le am fi putut da uşor un simulacru de răspuns, prelungind pur şi simplu rezultatele precedentelor noastre lucrări. Nu le vom da însă un răspuns decât dacă ne va fi dat timpul şi puterea să le

rezolvăm pe fiecare-n parte în sine şi pentru sine. Dacă nu, vom rămâne unde ne situăm acum. Recunoscători acestei metode care ne-a dat ceea ce credem noi a fi soluţia precisă a câtorva probleme. Doar niciodată nu eşti obligai să scrii o carte.12

Note

1. Fără a include în acest număr şi cele patru accepţii pe care le-a întrezărit el. Facem aluzie la Harald Hoffalig.

2. Se-nţelege de la sine că relativitatea despre care vorbim aici încercând s-o excludem din ştiinţa considerată la limită, adică pentru a îndepărta o eroare în ceea ce priveşte sensul progresului ştiinţific, n-are nimic de a face cu cea a lui Einstein. Metoda einsteiniană constă în principal în căutarea unei reprezentări matematice a lucrurilor, independentă din punctul de vedere al observatorului (sau mai precis al sistemului de referinţa) şi care să constituie un ansamblu de relaţii ubsriute. Nimic mai diferit de relativitatea practicată de filosofi atunci când considera relativă cunoaşterea lumii exterioare. Expresia „teoria Relativităţii” are inconvenientul de a sugera filosofilor exact inversul a ceea ce dorim să exprimăm noi.

Să mai adăugăm că nu putem invoca această teorie nici ca argument pro, nici ca argument contra pentru metafizica clădită în lucrările noastre, metafizică ce are drept punct central experienţa duratei şi constatarea unui anumit raport între durată şi spaţiul folosit în măsurarea ei. Pentru a pune o problemă fizicianul, relativist ori ba, îşi ia măsurătorile în timpul acesta, care este al nostru, al lumii-ntregi. Dacă rezolvă problemele, soluţia lui se va verifica în acelaşi timp, în Timpul întregii lumi. Cât despre Timpul amestecat cu Spaţiul, o a patra dimensiune a unui Spaţiu-Timp, el nu are existenţă decât în intervalul cuprins între punerea problemei şi soluţionarea ei, adică doar pe hârtie. Concepţia relativistă are, oricum, o importanţă capitală, ţinând seama de sprijinul pe care-l acordă fizicii matematica. Dar realitatea Spaţiu-Timpului este pur

matematică, acesta neputând fi erijat în realitate metafizică sau „realitate” pur şi simplu, fără a atribui acestui cuvânt o semnificaţie nouă.

În fond, cel mai adesea punem sub acest nume ceea ce este sau ar putea fi dat într-o experienţă: este real ceea ce este constatat sau constatabil. Or faptul de a nu putea fi perceput ţine de însăşi esenţa Spaţiu-Timpului. N-am şti unde să-l plasăm întrucât sistemul de referinţă adoptat este prin definiţie un sistem imobil. Spaţiul şi Timpul sunt distincte doar în interiorul acestui sistem, iar fizicianul efectiv existent, făcând efectiv măsurătorile, este cel care ocupă acest sistem: toţi ceilalţi fizicieni, obligaţi să ocupe alte sisteme, nu vor mai fi atunci decât fizicieni imaginaţi de către el. Am consacrat deja o carte demonstraţiei acestor probleme.

N-o putem rezuma într-o simplă notă. Dar cum cartea a fost în genere greşit înţeleasa ne vedem obligaţi să reproducem aici pasajul esenţial al unui articol în care explicam motivul incomprehensiunii. Acesta este şi punctul care scapă de obicei celor care, transpunând fizică în metafizică, erijează în realitate, adică în lucra perceput sau perceptibil, existând înainte şi după calcul, un amalgam de Timp şi Spaţiu ce nu există decât în timpul calculului ca atare şi care, în afara acestui calcul, renunţă la esenţa lui în chiar clipa când pretindem a-i constata existenţa.

Şi notam noi că ar trebui să-ncepem prin a vedea de ce, în ipoteza Relativităţii, e imposibil să ataşezi în acelaşi timp observatori „vii şi conştienţi” mai multor sisteme diferite de referinţă. Şi de ce un singur sistem – cel care este efectiv adoptat ca sistem de referinţă – conţine fizicieni reali; şi de ce, mai ales, distincţia dintre fizicianul real şi acela reprezentat ca real capătă o importanţă capitală în interpretarea filosofică a acestei teorii, cu toate că pân-atunci filosoful n-avusese niciun motiv să se preocupe de interpretările fizicii. Totuşi, motivul este cât se poate de simplu.

Din punctul de vedere al fizicii newtoniene, de pildă, există un sistem de referinţă absolut privilegiat, un repaus absolut şi mişcări absolute, în fiece clipă universul se va compune deci din puncte materiale, unele imobile şi altele animate de mişcări absolut determinate. Acest univers în sine se află în Spaţiu şi Timp, o figură concretă ce nu depinde de perspectivă-n care se situează fizicianul. Toţi fizicienii, oricărui sistem mobil i-ar aparţine, se vor raporta prin gândire la un sistem privilegiat de referinţă şi vor atribui universului exact conturul pe care-l vor afla, percepându-l în absolut. Dacă fizicianul prin excelentă e cel care locuieşte acel sistem privilegiat, nu va avea rost să stabilim nicio distincţie radicală între acest fizician şi ceilalţi întrucât şi aceia procedează ca şi cum ar fi în chiar locul lui.

Dar în teoria Relativităţii nu mai există sistem privilegiat de referinţă. Toate sistemele sunt la fel. Oricare dintre ele se poate erija în sistem de referinţă, devenind astfel imobil, în raport cu acest sistem de referinţă, toate punctele materiale din univers vor fi unele imobile, altele animate de mişcări determinate, dar lucrurile vor sta astfel doar în raport cu acel sistem. Adoptaţi un altul: imobilul se va mişca, mişcătorul se va imobiliza ori îşi va schimba viteza; imaginea concretă a universului se va schimba radical. Totuşi, universul n-ar putea avea, în ochii noştri, două contururi în acelaşi timp. Nu poţi să-ţi imaginezi un acelaşi punct material şi mobil, şi imobil în acelaşi timp. Va trebui deci să alegem; iar în clipa-n care aţi ales un contur anume, veţi erija în fizician viu şi conştient, cu adevărat percepător, fizicianul legat de acel sistem de referinţă pentru care universul are acel contur ales. Ceilalţi fizicieni, aşa cum apar ci în cadrul universului ales, sunt fizicieni virtuali, concepuţi doar ca fizicieni de către fizicianul real. Dacă veţi conferi realitate unuia dintre ei (ca fiind fizician), dacă-l presupuneţi percepător, activ, efectuând măsurători, atunci sistemul lui de referinţa nu mai e un sistem virtual, nu e pur şi simplu conceput ca puţind deveni un sistem

real, ci e chiar un sistem real de referinţă. Este deci şi imobil, iar dumneavoastră veţi avea de-a face cu o nouă imagine a universului. Fizicianul real de adineaori nu mai este decât unul reprezentat.

Langevin a exprimat în termeni definitivi esenţa teoriei Relativităţii scriind că „principiul Relativităţii, atât în forma lui restrânsa cât şi în cea generală, nu este în fond decât o afirmare a existenţei unei realităţi independente de sistemele de referinţă aflate în mişcare unele în raport cu celelalte şi de pe poziţiile cărora noi percepem poziţii în schimbare. Acest univers «re legi cărora, prin folosirea coordonatelor, le putem da o formă analitică independentă de sistemul de referinţă, deşi coordonatele individuale ale fiecărui eveniment depind de acesta. Dar avem posibilitatea de a le exprima şi sub formă intrinsecă, aşa cura o face geometria pentru spaţiu graţie introducerii elementelor invariante şi folosirii unui limbaj apropiat. Cu alte cuvinte, universul Relativităţii este la fel de real, la fel de independent faţa de spiritul nostru că şi cel al Kii Newton şi majorităţii oamenilor. Numai că, dacă pentru cei mai mulţi dintre oameni şi pentru Newton chiar, acest univers este un ansamblu de lucruri (deşi fizică se limitează la a studia doar relaţiile dintre lucruri), universul lui Einstein nu mai este decât un ansamblu de relaţii. Elementele invariante considerate aici constitutive realităţii sunt de fapt expresii în care intră parametrii ce sunt orice vom voi şi care nu reprezintă mai mult Spaţiul şi Timpul decât orice altceva, întrucât pentru ştiinţă nu există practic decât relaţia dintre ei, întrucât dacă nu mai există Timp şi Spaţiu nu mai există lucruri, iar dacă nu mai există lucruri, universul nu mai are niciun contur. Pentru a restabili lucrurile, deci şi Timpul şi Spaţiul (cum facem de fiecare dată când vrem să ne informăm despre un eveniment fizic determinat, perceput în puncte determinate ale Spaţiului şi Timpului), suntem obligaţi să-i restituim lumii contururile”.

Dar asta-nseamnă a alege un punct de vedere, un

sistem de referinţă. Sistemul ales devine, prin chiar actul alegerii, sistemul central.

Esenţa teoriei Relativităţii constă în faptul că ne garantează că expresia matematică a lumii pe care-o vom afla dintr-o perspectivă arbitrar aleasă va fi identică, dacă ne vom conforma regulilor puse de ea, cu cea pe care o vom afla plasându-ne în orice altă perspectivă. Reţineţi doar această expresie matematică, căci nu există, în afara ei, nici Timp şi nici nimic altceva. Restauraţi Timpul, restabiliţi lucrurile, dar va însemna că aţi ales un sistem de referinţă şi un fizician anume ce-i sălăşluieşte. Iar deocamdată nu poate exista vreun altul, deşi e la fel de adevărat că oricare altul ar fi putut fi ales în locul lui.

3. Prin urmare putem, ba chiar trebuie, să vorbim încă despre un determinism fizic chiar şi atunci când postulăm, cu fizica ultimilor ani, indeterminismul evenimentelor elementare din care se compune faptul fizic. Căci noi percepem acel fapt fizic ca fiind supus unui determinism inflexibil, distingându-se astfel radical de actele pe care le săvârşim când ne simţim liberi. Aşa cum sugeram mai sus, ne putem întreba dacă nu cumva percepţia noastră nu se opreşte la un anumit grad particular de condensare a evenimentelor elementare tocmai pentru a împinge materia-n acest determinism, pentru a obţine, în fenomenele ce ne-nconjoară, o regularitate de succesiune care să ne permită să acţionăm asupra lor. Şi mai general chiar, activitatea fiinţei vii s-ar sprijini şi măsura după necesitatea ce serveşte drept suport lucrurilor printr-o condensare a duratei lor.

4. Când recomandăm o stare de suflet în care problemele se risipesc, n-o facem decât pentru acele probleme ce ne dau ameţeli, punându-ne în prezenţa vidului. Alta este condiţia cvasianimalică a unei fiinţe ce nu îşi pune probleme, şi alta starea semidivină a unui spirit ce nu cunoaşte ispita de-a evoca probleme artificiale, printr-un efect al infirmităţii umane. Pentru această gândire privilegiată problema e-ntotdeauna pe punctul de a se ivi,

dar e mereu oprită, în ceea ce are ea propriu-zis intelectual, de contrapartea intelectuală pe care i-o suscită intuiţia. Iluzia nu-i analizată, nu-i risipită, întrucât ea nici nu se declara că atare. Dar dacă s-ar declara, ar fi risipită. Iar cele două posibilităţi antagoniste de ordin intelectual se anulează intelectual pentru a nu mai lăsa loc decât intuiţiei realului, în ambele cazuri citate analiza ideilor de neant şi dezordine furnizează contrapartea intelectuală a iluziei intelectual iste.

5. Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei, Paris, 1889, p. 156 (traducerea românească, Institutul European, 1992)

6. Materie şi memorie. Paris, 1896, mai ales pp. 221 – 228, precum şi întreg capitolul IV, în special p. 233.

7. Percepţia schimbării. Oxford, 1911 (conferinţe reproduse în prezentul volum).

8. Asupra acestui subiect vezi Bachelard, Numen. Şi metafizică, p. 55 – 65, în culegerea Recherches philosophiques. Paris, 1931 – 1932.

9. Despre aceste idei ale lui Whitehead şi despre înrudirea lor cu propriile noastre idei, vezi Jean Wahl, Filosoful speculativă a lui Whitehead, în Vers le concret. Paris, 1932.

10. Materie şi memorie, cuvânt înainte la a şaptea ediţie, p. II.

11. Despre faptul că ritmul prefigurează în mare sensul unei fraze cu adevărat scrise, că ne poate furniza comunicarea directă cu gândirea scriitorului înainte că studiul cuvintelor să-i adauge cuvenita nuanţă şi culoare, ne-am expus deja ideile, mai ales într-o conferinţă din 1912, Sufletul şi corpul, (cuprinsă în volumul Energia spirituală, p. 32) Atunci nu făceam decât a rezumăm o lecţie ţinută înainte la Collège de France. Şi luam atunci, drept exemplu, o pagină sau două din Discursul asupra metodei, încercând să arătăm cum mişcările de du-te-vino ale gândirii, fiecare având o direcţie determinată, trec din spiritul lui Descartes într-al nostru sub unicul efect al

ritmului, aşa cum este el precizat prin punctuaţie şi mai ales aşa cum poate fi marcat printr-o lectură cu voce tare.

12 – Acest eseu a fost terminat în 1922. N-am făcut decât să-i adăugăm câteva pagini despre actualele teorii ale fizicii. La acea dată nu eram încă în posesia rezultatelor pe care le-am expus într-o scriere de dată recentă, anume Cele două surse ale moralei şi religiei, Paris, 1932. Acest fapt va explica, poate, ultimele rânduri ale prezentului eseu.

III

POSIBILUL ŞI REALUL

Eseu publicat în revista suedeză „Nordisk Tidskrift" în noiembrie 1930

Aş dori să revin asupra unui subiect despre care am vorbit deja, anume continua creaţie de noutate imprevizibilă ce pare-a-şi urma cursul în univers, în ceea ce mă priveşte, o experimentez ca atare în fiece clipă. Oricât de amănunţit mi-aş reprezenta ce se va întâmpla, reprezentarea mea va fi cu mult mai săraca, mai abstracta şi schematica decât evenimentul ce se va produce. Realizarea aduce cu sine ceva imprevizibil care schimba totul. Trebuie, de pildă, să asist la o şedinţă; ştiu că vor fi prezente anumite persoane, în jurul unei mese anume; ştiu în ce ordine şi hi ce scop se vor purta discuţiile. Să spunem că oamenii vin, se aşază şi discuta exact cum mă aşteptam, rostesc vorbele pe care-mi închipuiam că le vor rosti: dar ansamblul îmi dă o impresie nouă, unică, de parcă acum ar fi fost trasat pentru prima oară de o nună de artist. Adio imagine preînchipuită, simplă, juxtapunere de lucruri deja cunoscute, anticipat figurata! Sunt convins că tabloul nu are valoarea artistică a unei pânze de Rembrandt ori Velásquez; dar e cel puţin la fel de neaşteptat, deci cel puţin la fel de original. Mi se va obiecta poate că nu cunoşteam exact toate circumstanţele, că nu dispuneam de chiar toate personajele întâmplării. De gesturile şi atitudinile lor şi ca ansamblul îmi aduce o anume noutate pentru că-mi furnizează câteva elemente în plus. Dar o

aceeaşi impresie de noutate o-ncerc şi dinaintea desfăşurării vieţii mele interioare. O resimt pe deplin, mai vie ca niciodată, şi chiar şi înaintea unei acţiuni voite de mine, al cărei unic stăpân mă credeam a fi. Dacă stau şi cuget înainte de-a făptui, momentele de cugetare se oferă conştiinţei mele în felul unor schiţe succesive, fiecare unică în felul ei, realizate de cărbunele unui pictor. Iar actul însuşi, împlinindu-se ca atare, îşi păstrează forma sa originală chiar realizând şi ceea ce voisem, deci prevăzusem eu. Fie, mi se va spune; există poate ceva original şi unic într-o stare de spirit. Dar materia este repetiţie; lumea exterioară se supune legilor matematice dictate de-o inteligenţa supra-umană. Care cunoaşte poziţia, direcţia şi viteza tuturor atomilor şi electronilor din universul material considerat la un moment anume şi calculează orice stare viitoare a acestui univers aşa cum şi noi calculăm eclipsele de soare ori de lună.

- Da, la limită sunt de acord, dar numai dacă-n joc este o lume inertă şi – cu toate că problema-ncepe să fie controversată – numai în ceea ce priveşte fenomenele elementare. Dar această lume nu-i decât o abstracţie. Realitatea concretă conţine fiinţe vii, conştiente, încadrate în materia anorganică. Spun vii şi conştiente pentru că apreciez că viul este conştient de drept; el devine inconştient în fapt acolo unde conştiinţa este adormită. Dar chiar şi în regiunile-n care conştiinţa somnolează, în regnul vegetal de exemplu, există evoluţie reglată, progres definit, îmbătrânire. În fine, toate semnele exterioare ale duratei ce caracterizează conştiinţa. De altfel, de ce-am mai vorbi despre o materie inertă în care viaţa şi conştiinţa s-ar însera precum într-un cadru? Cu ce drept punem mai întâi inertul? Anticii îşi imaginează un fel de suflet al lumii ce ar asigura continuitatea existenţei universului material. Despuind concepţia de învelişul ei mitic, aş spune mai curând că lumea anorganică este o serie de repetiţii ori de cvasi-repetiţii infinit de rapide care se însumează în schimbări vizibile şi previzibile. Şi le-aş compara cu

oscilaţiile balansierului unui orologiu: acestea din urmă se datorează detentei continue a unui resort ce le uneşte, ele însele scandându-i înaintarea. Cele dintâi marchează ritmul vieţii fiinţelor conştiente şi le măsoară durată. Astfel, fiinţa vie durează în mod esenţial; şi durează tocmai pentru că elaborează neîncetat noul şi pentru că nu există elaborare fără căutare şi nici căutare fără tatonare. Timpul sau este ezitarea însăşi sau nu este absolut nimic. Suprimaţi conştientul şi viul (şi ruo să reuşiţi decât printr-un efort artificial de abstractizare pentru că lumea materială implică, poate, prezenta necesară a vieţii şi conştiinţei) şi veţi obţine un univers ale cărui stări succesive sunt calculabile din nainte asemenea imaginilor cărei sunt juxtapuse pe peliculă cinematografică înainte de derulare. Atunci ce rost mai are derularea, desfăşurarea ca atare? De ce se desfăşoară realitatea? Cum de nu-i gata etalată? La ce mai serveşte timpul? (Mă refer la timpul real, concret, nu la timpul abstract care nu-i decât o a patra dimensiune a spaţiului) 2. Odinioară, acesta a fost punctul de plecare al reflecţiilor mele. Cam cu cincizeci de ani în urmă eram foarte legat de filosofia lui Spencer. Însă într-o bună zi mi-am dat seama că el nu folosea în niciun fel timpul, timpul nu făcea nimic. Or. Ceea ce nu face nimic este nimic. Cu toate acestea, îmi spuneam în sinea mea că timpul este ceva; prin urmare, făptuieşte. Deci ce-ar putea face? Bunul-simţ răspundea: timpul e ceea ce ne permite ca totul să fie dat dintr-odată. Întârzie sau, mai bine spus, este întârzierea însăşi. Nu va fi, prin urmare, vehiculul creaţiei şi al alegerii? Oare nu va dovedi, existenţa timpului, faptul că-n lucruri există indeterminare? Şi timpul nu va fi indeterminarea însăşi?

Nu aceasta este părerea celor mai mulţi dintre filosofi, întrucât inteligenţa omenească este tăcută pentru a aborda lucrurile din cealaltă perspectivă. Spun inteligenţă, nicidecum gândire sau spirit. Alături de inteligenţă se află percepţia imediată a fiecăruia dintre noi a propriei sale activităţi şi a condiţiilor în care se exercită

ea. Numiţi-o cum veţi voi; este sentimentul de a fi creatorii propriilor noastre intenţii, decizii, acte – adică al propriilor noastre deprinderi, al caracterului, al propriei noastre făpturi. Artizani ai vieţii noastre, chiar artişti când voim, ne străduim neîntrerupt să stabilim, cu materia furnizată de trecut şi prezenţi prin ereditate şi circumstanţe, un chip unic, nou, original, imprevizibil, asemenea formei pe care sculptorul o imprimă unei bucăţi informe de argilă. Ne dăm, desigur, seama de unicitatea lucrării sale în chiar timpul în care o înfăptuieşte, însă esenţială este făptuirea. Nu-i nevoie să aprofundăm acest lucru; nici măcar nu este necesar să fim pe deplin conştienţi, la fel cum nici artistul nu are nevoie să-şi analizeze puterea «le creaţie, în schimb, sculptorul este obligat să stăpânească tehnicile artei sale, să înveţe tot ceea ce poate învăţa: tehnica priveşte în principal tot ceea ce lucrarea se va avea în comun cu alte lucrări. Ea este cerută de exigenţele materiei asupra căreia operează şi i se impune la fel cum se impune tuturor celorlalţi artişti. Ea interesează, în artă. Ceea ce ţine de repetiţie şi fabricaţie, nu de creaţia însăşi. Asupra ei se concentrează atenţia artistului, ceea ce aş numi intelectualitatea lui. La fel se întâmpla şi cu crearea propriului caracter. Ştim foarte puţine despre puterea noastră creatoare; pentru a afla mai multe, ar trebui să ne întoarcem asupra noastră înşine, să filosofăm. Să urcăm din nou panta naturii – căci natura a voit acţiune, nu s-a gândit câtuşi de puţin la speculaţie. De-ndată ce nu mai e vorba de-a simţi pur şi simplu în sine un elan şi de-a ne asigura că putem acţiona, ci de-a întoarce gândirea asupra ei însăşi pentru ca ea să poată sesiza această putere şi capta acest elan, dificultăţile cresc tot mai mult, ca şi cum ar fi în joc o răsturnare a direcţiei fireşti a cunoaşterii. Din contră, avem un interes capital în a ne familiariza cu tehnica acţiunilor noastre, adică în a extrage din condiţiile în care ea se exercită toate câte ne pot furniza reţete şi reguli generale care ne vor consolida comportamentul. Nu ar exista noutate în actele noastre dacă am folosi doar

ceea ce se repetă în lucruri. Facultatea normală de cunoaştere este în mod esenţial o putere de a extrage ceea ce este stabil şi regulat în fluxul realului. E vorba de a percepe ceva? Percepţia îşi dă seama de micile cutremurări infinit repetate care sunt lumina şi căldura, de pildă, şi le reproduce în senzaţii relativ invariabile: ochii condensează trilioane de oscilaţii exterioare într-o tracţiune de secundă, în viziunea unei culori. E vorba de-a concepe ceva? A forma o idee generală înseamnă a abstrage din lucruri diverse şi schimbătoare un aspect comun ce rămâne neschimbat sau, cel puţin, poate oferi acţiunii o minimă invariabilitate. Generalitatea unei idei este marcată şi prefigurată de constanţa atitudinii şi identitatea reacţiei noastre eventuale sau virtuale la multiplicitatea şi variabilitatea obiectelor reprezentate, în sfârşit, e vorba de a înţelege ceva? Înseamnă pur şi simplu a găsi raporturi, a institui relaţii stabile între fapte trecătoare, a desprinde legi: operaţie cu atât mai perfectă cu cât relaţia este mai precisă şi legea – mai matematică. Toate aceste funcţii sunt constitutive inteligenţei. Iar inteligenţa se simte-n largul ei atâta timp cât se ataşează, se-mprieteneşte cu regularitatea şi stabilitatea, cu materialitatea, cu ceea ce este stabil şi regulat în real. Ea atinge atunci unul din aspectele absolutului; aşa cum conştiinţa, când sesizează în noi o perpetuă înflorire a noului ori când, lărgindu-se, simpatizează cu efortul nesfârşit de novator al naturii, atinge un altul. Eroarea începe din clipa-n care inteligenţa pretinde să gândească unul din aspecte la fel cum l-a gândit şi pe celălalt, înhămându-se la o muncă pentru care nu este făcută.

Consider că marile probleme filosofice sunt în general prost puse, că ele se rezolvă de la sine de-ndată ce modificăm enunţul, ceea ce înseamnă că sunt probleme formulate în termenii iluziei, ele dispărând imediat ce privim mai îndeaproape elementele lor. Se ivesc, aceste probleme, pentru că oamenii transpun creaţia în termenii fabricaţiei. Realitatea este creştere globală şi indiviză,

invenţie graduală, durată; e asemenea unui balon elastic ce se dilată puţin câte puţin, căpătând în fiece clipă forme neaşteptate, însă inteligenţa îşi reprezintă originea şi evoluţia ca o înşiruire şi reînşiruire a părţilor ce n-ar face altceva decât să-şi schimbe locurile. Teoretic, ea ar putea prevedea orice stare viitoare a ansamblului; punând un număr definit de elemente stabile, ne furnizăm în mod implicit şi anticipat toate combinaţiile lor posibile. Şi nu numai atât. Realitatea, aşa cum o percepem direct, este plinul ce nu-ncetează a se umfla, plinul care ignoră vidul. Are extensie, la fel cum are şi durată; dar întinderea concretă nu este spaţiul infinit şi infinit divizibil pe care inteligenţa şi-l dă ca pe un teren pe care va construi. Spaţiul concret a fost extras din lucruri. Nu ele sunt în el. Ci el este-n ele. Numai că imediat ce gândirea raţionează asupra realităţii, face din spaţiu un fel de receptacul. Cum ea are obiceiul să asambleze părţile într-un vid relativ, îşi imaginează că realitatea astupă nu mai ştiu ce vid absolut. Or, dacă necunoaşterea noutăţii radicale este la originea problemelor metafizice prost puse. Deprinderea de-a merge dinspre vid spre plin este sursa problemelor inexistente. De altfel, ne dăm uşor seama că a doua eroare este deja implicată în prima. Dar aş dori mai întâi să o definesc cu ceva mai multă precizie.

Spunem că există pseudoprobleme şi că acestea sunt problemele angoasante ale metafizicii. Eu le reduc la două. Prima a dat naştere teoriei fiinţei iar cealaltă – teoriilor cunoaşterii.

Prima consta în a se întreba de ce fiinţa este, de ce exista un lucru ori altul mai curând decât nimic. Contează prea puţin natura a ceea ce este: puteţi spune că e materie sau spirit, sau şi una şi cealaltă, sau ca materia şi spiritul nu-şi sunt suficiente, ele manifestând în fapt o Cauză transcendenta, în orice caz, o dată ce avem în atenţie existenţele şi cauzele lor, şi cauzele acestor cauze, ne simţim antrenaţi într-o cursă infinită. Ne oprim niţel doar cât să scăpăm de ameţeală. Dar totdeauna simţim, avem

impresia că simţim că dificultatea subzistă, că problema se pune, însă nu va fi niciodată rezolvată; numai că nici nu trebuia pusă. Căci ea nu se pune decât dacă ne închipuim un neant care-ar fi precedat fiinţa. Ne spunem: „s-ar fi putut foarte bine să nu se-ntâmple nimic” – şi atunci ne mirăm că există ceva sau Cineva. Dar analizaţi această frază, „S-ar fi putut foarte bine să nu existe nimic”. Veţi vedea că aveţi de-a face cu cuvinte, nicidecum cu idei şi că „nimic” nu are aici niciun fel de semnificaţie. „Nimic” este un termen al limbajului uzual şi nu poate avea sens decât dacă rămânem pe terenul acţiunii şi fabricaţiei, propriu omului. „Nimic” desemnează absenţa a ceea ce căutam, a ceea ce dorim, a ceea ce aşteptăm. Chiar presupunând că experienţa ne-ar pune vreodată dinaintea unui vid absolut, el ar fi tot limitat, ar avea contururi, ar fi deci ceva. În realitate însă nu există vid. Nu percepem şi nici măcar nu concepem decât plinul. Un lucru nu dispare decât pentru că un altul l-a înlocuit. Suprimare înseamnă deci substituire. Numai că spunem „suprimare” atunci când ne gândim la substituirea uneia din cele două părţi sau mai curând a uneia din cele două faţete, cea care ne interesează pe noi; dovedim astfel că ne place să ne dirijăm atenţia asupra obiectului ce a dispărut şi să o întoarcem de la cel ce-i înlocuieşte. Şi atunci spunem că nu mai este nimic, înţelegând prin aceasta că ceea ce este nu ne interesează, că nu ne interesează decât ce nu mai este acolo sau ar fi putut fi. Ideea de absenţă, de neant, de nimic este inseparabila de aceea de suprimare reală sau eventuala, iar ideea însăşi de suprimare nu-i decât un aspect al ideii de substituire. Aflăm aci moduri de-a gândi utilizate în viaţa practica. Este deosebit de important pentru industrie ca gândirea sa ştie să-ntârzie asupra realităţii şi să rămână legată, atunci când trebuie, de ceea ce era sau ar fi putut şi, în loc să se lase acaparată de ceea ce este. Dar când trecem din domeniul fabricaţiei în cel al creaţiei, când ne întrebăm de ce este fiinţă, de ce există ceva sau cineva, de ce există Dumnezeu sau lumea şi nu

neantul, când ne punem deci cea mai angoasantă dintre problemele metafizicii acceptam în mod virtual o absurditate. Pentru că Dacă orice suprimare este o substituire, dacă ideea de suprimare nu-i decât ideea înjumătăţită de substituire, atunci a vorbi despre o suprimare a tot ceea ce este înseamnă a pune o substituire care nu va fi substituire, deci ne-am contrazice singuri. Sau ideea de suprimare a tot ceea ce este are tot atâta existenţă cât aceea de cerc pătrat – existenţa unui sunet, flatus vocis – sau, în cazul în care reprezintă ceva, traduce o mişcare a inteligenţei de la un obiect la altul, preferând cel pe care tocmai îl părăseşte acelui care se află dinaintea ei şi desemnând prin „absenţa primului”, prezenţa celui de al doilea. Am pus întregul ca atare, apoi am făcut să dispară una câte una părţile lui, fără a consimţi să vedem şi ceea ce le înlocuieşte. Când încercăm să totalizăm absenţele ne aflăm de fapt în faţa totalităţii prezenţelor dispuse altfel, într-o nouă ordine. Cu alte cuvinte, pretinsa reprezentare a vidului absolut este în realitate reprezentarea unui plin universal, într-un spirit ce sare la nesfârşit de la o parte la alta. Deplin hotărât să nu vadă decât vidul propriei sale nemulţumiri în loc să privească plinul lucrurilor. Ceea ce înseamnă că ideea de Nimic, atunci când nu e o simplă vorbă, implică tot atâta materie cât şi ideea de Tot şi. În plus. Şi o operaţie a gândirii.

La fel voi spune şi despre ideea de dezordine. De ce universul este ordonat? Cum de regula s-a impus neregulatului şi forma – materiei? Cum se face că gândirea noastră se regăseşte în lucruri? Problema aceasta – care a devenit pentru moderni problema cunoaşterii, după ce la antici fusese problema fiinţei – s-a iscat dintr-o iluzie de acelaşi gen. Şi dispare imediat ce acceptam că ideea de dezordine are un sens diferit în domeniul industriei umane sau, cum spunem noi, al fabricaţiei, nu însă şi în cel al creaţiei. Dezordinea este pur şi simplu o ordine pe care n-o căutăm.

— Nu putem suprima o ordine, nici măcar prin

gândire. Fără a face o alta să se ivească. Dacă nu există finalitate sau voinţă, înseamnă că există un mecanism; iar dacă mecanismul se supune, voinţa, capriciul şi finalitatea nu au decât de câştigat. Dar dacă ne aşteptam să găsim o ordine anume şi dăm peste alta, spunem că există dezordine, formulând ceea ce este în termenii a ceea ce s-ar fi putut ori ar fi trebuit să fie, obiectivând de fapt propriile noastre regrete. Orice dezordine presupune două lucruri: o ordine în afara noastră şi o reprezentare, în noi, a unei ordini diferite, singura care ne interesează. Suprimarea înseamnă tot substituire. Iar ideea unei suprimări a întregii ordini, adică a unei dezordini absolute, conţine o adevărată contradicţie, întrucât ea consistă în a nu lăsa să subziste decât o singură forţă a unei operaţii care, conform ipotezei, conţinea două. Sau ideea de dezordine absolută nu reprezintă decât o combinaţie de sunete, flatus vocis, sau – admiţând că vine în întâmpinarea unei stări de lucruri.

— Traduce o mişcare a spiritului care sare de la mecanism la finalitate, de la finalitate la mecanism şi care. Pentru a marca locul în care se află, preferă să indice de fiecare dată punctul în care nu se află. Prin urmare, voind să suprimaţi o ordine, vă furnizaţi de fapt două sau mai multe, în consecinţă, concepţia unei ordini ce s-ar suprapune unei „absenţe a ordinii” implică o absurditate, aşa încât problema…

Cele două iluzii pe care le-am semnalat sunt în realitate una şi aceeaşi. Ele constau în credinţa că există mai puţin în ideea de vid decât în aceea de plin, mai puţin în conceptul de dezordine decât în acela de ordine, în realitate, există mai mult conţinut intelectual în ideile de dezordine şi de neant atunci când ele reprezintă cu adevărat ceva, întrucât implică mai multe ordini, mai multe existenţe şi, în plus, un joc al spiritului care jonglează inconştient cu ele.

Ei bine, o aceeaşi iluzie o regăsim şi-n cazul de care ne ocupăm. La temeiul doctrinelor care ignoră noutatea

radicală a fiecărui moment al evoluţiei există multe neînţelegeri, multe erori. Dar mai ales există ideea că posibilul e mai puţin decât realul şi că, din acest motiv, posibilitatea lucrurilor precede existenţa lor. Astfel, ele pot fi dinainte reprezentate; pot fi gândite înainte de a fi realizate ca atare, în realitate însă lucrurile stau exact invers. Dacă lăsam la o parte sistemele închise, supuse unor legi pur matematice, izolabile tocmai pentru că durata nu le afectează, dacă avem în atenţie ansamblul realităţii concrete sau pur şi simplu lumea vieţii şi mai ales cea a conştiinţei, vom înţelege că în posibilitatea fiecărei stări succesive există mai mult sau mai puţin decât în realitatea ei. Căci posibilul este realul căruia i se adaugă un act al spiritului prin care acesta din urmă îi împinge imaginea într-un trecut nedeterminat de-ndată ce realul s-a produs ca atare, însă deprinderile noastre intelectuale ne împiedică să ne dăm seama de aceste lucruri.

În timpul războiului mondial, ziarele şi revistele lăsau uneori la o parte teribilele atrocităţi ale prezentului pentru a-şi închipui ce se va-ntâmpla în viitor, după restaurarea păcii. Le preocupa în special viitorul literaturii, într-o bună zi au venit la mine să mă-ntrebe cum mi-l reprezentam eu. „Nu vă închipuiţi, m-au întrebat ei, măcar câteva direcţii posibile? Să admitem că nu putem prevedea amănuntul; dar ca filosof ar trebui să aveţi cel puţin o idee asupra ansamblului. Cum concepe şi, de pildă, marea opera dramatică de mâine?” îmi voi aminti mereu uimirea interlocutorului meu când i-am răspuns: „Dacă aş şti care va fi marea operă dramatică de mâine. Aş face-o eu însumi”, înţelegeam că el concepea viitoarea operă ca şi cum ar fi fost încă de pe-atunci închisă în nu ştiu ce dulap cu posibile; iar eu ar fi trebuit, date fiind preocupările mele filosofice, să deţin cheia acelui dulap. „Dar, i-am spus, opera despre care vorbiţi nu este încă posibilă” – „Totuşi trebuie să fie ca să se poată realiza într-o bună zi” – „Nu, nu este. Totuşi, admit că ea va fi fost posibilă”.

— Ce înţelegeţi prin asta?” – „E foarte simplu. Când

se iveşte un individ talentat sau un geniu, crează o operă: iat-o astfel reală şi prin chiar acest fapt – retrospectiv şi retroactiv posibilă. N-ar fi aşa, opera n-ar fi fost astfel dacă nu s-ar fi ivit acel ins. De aceea v-am spus că ea va fi fost posibilă astăzi, dar că nu este încă". —, JE cam dificil! Doar n-o să susţineţi că viitorul influenţează prezentul, că prezentul introduce ceva în trecut, că acţiunea urcă panta timpului şi-şi pune amprenta pe cele din spatele ei?" – „Depinde. N-am pretins niciodată c-am putea însera realul în trecut, lucrând în răspăr cu normală curgere timpului. Dar e neîndoielnic că putem instala posibilul în real sau, mai curând, că posibilul se instalează singur, în fiece clipă. Pe măsură ce realitatea se crează, imprevizibilă şi nouă, imaginea ei se reflectă în spate, într-un trecut indefinit. Şi ea se trezeşte c-a fost posibilă dintru începuturile timpului. Dar doar din această clipă ea începe să fi fost dintotdeauna. De aceea spuneam că posibilitatea câte nu precede realitatea va fi precedat-o o dată realitatea s-a ivit ca atare. Posibilul este mirajul prezentului în trecut; şi cum noi şi în că viitorul va sfârşi prin a fi prezent, cum efectul mirajului se produce neîncetat, ne spunem că prezentul nostru actual, care mâine va fi trecut, conţine-n sine imaginea zilei de mâine. Deşi noi nu reuşim s-o sesizăm. Aici rezidă iluzia. Se întâmpla ca şi cum ne-am închipui, zărindu-ne imaginea în oglindă în faţa căreia ne-am aşezat, c-am fi putut-o atinge şi dac-artt fi rămas în spatele ei. Apreciind că posibilul nu presupune realul, admitem că realizarea adaugă ceva simplei posibilităţi: posibilul ar fi fost dintotdeauna acolo, asemenea unei fantome ce-şi aşteaptă ceasul. Şi ar fi devenit realitate prin adăugarea a nu ştiu ce. Prin nu mai ştiu ce transfuzie de sânge ori de viaţă. Nu ne dăm seama că este exact invers, că posibilul implică realitatea corespunzătoare lucrului căruia i se alătură, întrucât posibilul este efectul combinat al realităţii o dată apărute şi a unui dispozitiv care-o împinge îndărăt. Ideea posibilelor care s-ar realiza printr-o dobândire de existenţă, imanenta majorităţii filosof iilor şi co-naturală

spiritului uman. Este prin urmare o pură iluzie. Ar fi ca şi cum am pretinde ca omul în carne şi oase provine din materializarea imaginii sale percepute în oglindă, sub pretextul că în omul real se află tot ce găsim şi-n imaginea virtuală, plus soliditatea care tace posibilă atingerea. Adevărul este că avem nevoie de mai multe ca să putem obţine aici virtualul, nu realul, mai mult pentru imaginea omului decât pentru omul însuşi, pentru că imaginea omului nu s-ar contura dacă n-am începe prin a găsi un om şi pe deasupra şi o oglindă”.

Asta uită interlocutorul meu când mă întreba despre teatrul de mâine. Poate că jongla şi el. Fără să-şi dea seama, cu sensurile cuvântului „posibil”. Sigur că Hamlet a fost posibil înainte de a fi realizat, dacă prin aceasta înţelegem că-n calea realizării sale nu s-a interpus niciun obstacol de nedepăşit, în acest sens particular, posibil este tot ceea ce nu-i imposibil. Se-nţelege de la sine că non-imposibilitatea unui lucru este condiţia realizării sale. Dar posibilul astfel înţeles nu este câtuşi de puţin virtual, preexistent la modul ideal. Dacă închideţi bariera, ştiţi că nimeni FMI va mai traversa drumul: asta însă nu-nseamnă că veţi putea prezice cine îl va traversa când o veţi deschide. Cu toate acestea, treceţi fără să vă daţi seama, pe ascuns, de la sensul negativ al termenului „posibil” la cel pozitiv. Adineaori, posibilitate însemna „absenţa obstacolului”; acum, faceţi din ea „o preexistentă sub formă de idee”, ceea ce este cu totul altceva, în primul sens al cuvântului era un truism să spui că posibilitatea unui lucru îi precede realitatea; prin aceasta se-nţelegea pur şi simplu că obstacolele, odată ce-au fost depăşite, erau de depăşit, în al doilea caz însă este o absurditate, pentru că e clar că un spirit care şi-ar fi prefigurat, ca posibilitate, Hamlet – ui lui Shakespeare. L-ar fi creat, prin chiar acest fapt mental, şi în realitate: acesta ar fi fost, prin definiţie, Shakespeare însuşi. Zadarnic vă imaginaţi că un astfel de spirit s-ar fi putut ivi înaintea lui Shakespeare: înseamnă că nu aveţi în atenţie toate

amănuntele dramei. Pe măsură ce le completaţi, predecesorul lui Shakespeare se trezeşte gândind tot ceea ce va gândi Shakespeare, simţind tot ceea ce el va simţi, ştiind tot ceea ce el va şti, percepând tot ceea ce el va percepe, ocupând prin urmare aceleaşi puncte în timp şi spaţiu, având acelaşi corp şi acelaşi suflet. Fiind deci Shakespeare însuşi.

Dar insist prea mult asupra unor lucruri ce se-nţeleg de la sine. Toate aceste consideraţii se impun când este vorba despre o operă de artă. Cred că vom sfârşi prin a ni se părea evident faptul că un artist, executându-şi opera, crează în acelaşi timp şi posibil, şi real. De unde provine ezitarea noastră când trebuie să spunem acelaşi lucru şi despre natură? Oare lumea nu-i şi ea o operă de artă, incomparabil mai bogată decât lucrarea celui mai mare dintre artişti? Şi nu-i la fel de absurd, ba chiar mai absurd încă. Să presupunem că aici viitorul se conturează dinainte, că posibilitatea preexistă realităţii? Încă o dată, sunt de acord că stările viitoare ale unui sistem închis de puncte materiale sunt calculabile, prin urmare vizibile din starea sa prezentă. Dar repet, un astfel de sistem este extras sau abstras dintr-un întreg ce conţine, pe lângă materia inertă şi neorganizată, şi organizare. Fie, de pildă, lumea concretă şi completă, cu viaţa şi conştiinţa pe care le-ncadrează ea; consideraţi întreaga natură generatoare de specii noi cu forme tot atât de originale şi imprevizibile ca drumul oricărui artist; iar în cadrul acestor specii, gândiţi-vă la indivizii, plantele şi animalele, ce le compun, fiecare având propriul său caracter – era să spun personalitate (pentru că un fir de iarbă nu seamănă cu alt fir de iarbă mai mult decât seamănă un Rătăci cu un Rembrand, de pildă); ridicaţi-vă deasupra individului, până la societăţile-n care se desfăşoară acţiuni şi situaţii comparabile cu cele din orice piesă de teatru: cum aţi mai putea vorbi despre posibilele ce şi-ar preceda propria realizare? Cum să nu vă daţi seama că, dacă un eveniment se explică totdeauna, pe loc, prin cutare sau cutare

evenimente antecedente, un eveniment cu totul diferit se va explica la fel de bine, în aceleaşi circumstanţe, prin antecedente altfel alese sau, ce spun eu? prin aceleaşi antecedente altfel decupate, altfel distribuite, altfel percepute de către atenţia retrospectivă? Se urmăreşte, din nainte înspre înapoi, o remodelare constantă a trecutului prin prezent, a cauzei prin efect.

Numai că noi n-o vedem, mereu din acelaşi motiv, mereu pradă aceleiaşi iluzii, mereu pentru că tratăm mai multul ca şi cum ar fi mai puţin iar mai puţinul ca şi cum ar fi mai mult. Să repunem posibilul în locul lui: evoluţia va deveni cu totul altceva decât simpla realizare a unui program; porţile viitorului se vor deschide larg iar libertăţii i se va oferi un câmp nelimitat de acţiune. Eroarea acelor doctrine, deşi puţine în istoria filosofiei, care au ştiut să facă loc în lume indeterminării şi libertăţii, este aceea de a nu-şi fi purtat afirmaţiile până la capăt. Când vorbeau despre indeterminare, despre libertate, înţelegeau prin indeterminare o competiţie între posibile iar prin libertate – o alegere între posibile, de parcă posibilitatea n-ar fi fost creată de libertatea însăşi! Ca şi cum orice altă ipoteză, punând o preexistentă ideală a posibilului în raport cu realul, n-ar reduce noul la o rearanjare a unor elemente preexistente! Ca şi cum ea n-ar trebui să ajungă, mai devreme sau mai târziu, să considere noul calculabil sau previzibil! Acceptând postulatul teoriei adverse, introducem duşmanul în liniile noastre de luptă. Trebuie să-i vorbim acum pe limba lui: realul este cel care se face posibil, nu posibilul devine real!

Dar adevărul este că filosofia n-a recunoscut niciodată deschis creaţia continuă de imprevizibilă noutate. Deja anticii o respingeau pentru că, mai mult sau mai puţin platonicieni, ei îşi închipuiau că Fiinţa e dată o dată pentru totdeauna, completă şi perfectă, în sistemul imobil al ideilor: lumea ce se desfăşoară sub ochii noştri nu-i mai poate adaugă nimic. Din contră, ea nu este decât o diminuare ori o degradare a Fiinţei. Stările ei succesive

ar măsura, gândeau ei, distanţa – mai mare sau mai mică – între ceea ce este, umbră proiectată în timp, şi ceea ce ar trebui să fie, Idee sălăşluind în eternitate. Stabileau astfel variaţiile unui deficit, forma schimbătoare a unui vid. Timpul ar fi cel care-a pervertit totul. E drept că modernii se vor situa pe cu totul alte poziţii. Ei nu vor mai trata Timpul ca pe-un intrus, un perturbator al eternităţii, însă îl vor reduce cu uşurinţă la o simplă aparenţă. Temporalul nu va mai fi decât o formă confuză a raţionalului. Ceea ce percepem noi drept o succesiune de stări va fi conceput de intelect – o dată ceaţa căzută – drept un sistem de relaţii. Realul va deveni din nou etern, cu unică diferenţă că acum va fi o eternitate a Legilor la care se reduc fenomenele, nu o eternitate a Ideilor ce joacă rol de modele absolute, în ambele cazuri avem de-a face doar cu teorii. Să-ncercăm să zăbovim în preajma faptelor. Timpul este dat în mod imediat. Asta ne este îndeajuns şi, aşteptând să ne fie dovedită inexistenţa sau perversitatea sa, să constatăm pur şi simplu că există electiv o continuă ţâşnire de noutate imprevizibilă. Filosofia va avea doar de câştigat găsind o bucată de absolut în lumea mişcătoare a fenomenelor. De câştigat vom avea şi noi, căci ne vom simţi mai puternici, mai fericiţi. Mai fericiţi pentru că realitatea ce se inventează sub ochii noştri va da mereu, fiecăruia dintre noi, satisfacţii de felul celor pe care arta le procură din vreme-n vreme aleşilor sorţii. Dincolo de fixitatea şi monotonia pe care le percep la-nceput simţurile hipnotizate de constanţa trebuinţelor noastre, ea ne va dezvălui noutatea mereu născânda, mişcătoarea originalitate a lucrurilor. Şi ne vom simţi mai ales puternici căci vom participa, noi înşine creatori, la marea operă de creaţie originară ce se continuă veşnic sub ochii noştri. Facultatea noastră de a acţiona se va intensifica şi ea. Până acum umiliţi într-o atitudine de supunere, sclavii mai nu ştiu căror necesităţi naturale, ne vom înălţa creştetele, stăpâni alături de un Stăpân absolut. Aceasta ar fi concluzia studiului nostru. Feriţi-vă să vedeţi în el un

simplu joc, o speculaţie asupra raporturilor dintre real şi posibil. Căci poate este o pregătire pentru o viaţă mai bună.

Note

1. Acest articol era dezvoltarea câtorva idei prezentate în deschiderea întâlnirii filosofice de la Oxford, din 24 septembrie 1920.

Scriindu-l pentru revista suedeză Nordisk Tidskrift, dorim să ne exprimăm regretul de a nu fi putut ajunge la Stockholm pentru a ţine o conferinţă cu ocazia decernării premiului Nobel, conform uzajului. Până în prezent, articolul n-a apărut decât în limba suedeză.

2. În Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei. Paris, 1889, p. 82, am arătat că Timpul măsurabil poate fi considerat ca „o a patra dimensiune a Spaţiului”. Mă referem, desigur, la Spaţiul pur, nu la amalgamul Spaţiu-Timp al teoriei relativităţii şi care este cu totul altceva.

3. În unele cazuri va mai trebui să ne-ntrebăm dacă obstacolele nu au devenit surmontabile datorită acţiunii creatoare ce le-a depăşit; iar atunci acţiunea, imprevizibilă în sine, va fi cea care-a creat „surmontabilitatea”. Căci înaintea ei obstacolele erau insurmontabile; şi fără ea, tot astfel ar fi rămas.

IV

INTUIŢIA FILOSOFICĂ

Conferinţă susţinută la Congresul de filosofie din Bologna, în 10 aprilie 1911

Aş dori să supun atenţiei dumneavoastră câteva reflecţii asupra spiritului filosofic. Mi se pare – şi mărturie stau cel puţin câteva dintre lucrările susţinute la acest Congres – că metafizica tinde să se simplifice, să se apropie tot mai mult de viaţă. Cred că are dreptate, aceasta este direcţia pe care se cuvine s-o urmăm. Dar consider că gestul nostru nu are nimic revoluţionar în el; ne limităm să dăm forma cea mai potrivită conţinutului oricărei filosofii – adică al oricărei filosofii care are o deplină conştiinţă a funcţiei şi destinului ei. Căci nu se

cade ca subtilităţile cuvântului să ne facă să pierdem din vedere simplitatea spiritului. Dacă vom ţine seama doar de doctrinele gata formulate, de sinteză-n care se cuprind concluziile filosofiilor anterioare şi ansamblul cunoştinţelor dobândite riscam să nu mai sesizam ceea ce este esenţial spontan în gândirea filosofică.

Acest lucru l-au putut remarca toţi cei care predau istoria filosofiei şi au avut ocazia să revină adesea asupra studiului aceloraşi doctrine, aprofundându-le tot mai mult. Un sistem filosofic se-nalţă asemenea unui edificiu complet, cu o arhitectură savantă, în cadrul căruia au fost luate toate măsurile pentru a putea adăposti cu uşurinţă orice problemă. Contemplându-l sub această formă, ne-ncearcă o bucurie estetică dublată de o satisfacţie profesională. Regăsim în el nu doar ordinea în plină complexitate (o ordine pe care uneori ne amuzăm s-o completăm, descriind-o), dar avem şi mulţumirea de-a declara că ştim de unde provin materialele şi cum a fost realizată construcţia, în problemele puse de filosof recunoaştem întrebările ce roiau în jurul lui. În soluţiile propuse de el ni se pare că recunoaştem, aranjate ori uşor schimbate – dar abia modificate – elementele filosofiilor anterioare sau contemporane. Cutare idee trebuie s-o fi luat de aici, o alta i-a fost probabil sugerată de alt gânditor. Cu ceea ce filosoful a citit, a auzit sau învăţat, putem recompune în mod cert o mare parte din lucrarea lui. Ne punem deci la treabă, căutăm izvoarele, cântărim influenţele, extragem similitudinile, şi sfârşim prin a vedea în respectiva doctrină ceea ce căutasem în ea de la început: o sinteză mai mult sau mai puţin originală a ideilor din mediul în care a trăit acel filosof.

Dar un contact permanent reînnoit cu gândirea mentorului ne poate aduce, printr-o impregnare gradată, la un sentiment cu totul diferit. Nu spun că munca de comparaţie căreia ne-am dedicat la început ar fi fost timp pierdut: fără efortul prealabil de a recompune o filosofie cu tot ceea ce nu este ea şi de a o lega de ce a fost în jurul ei

n-am ajunge poate niciodată la ceea ce este cu adevărat ea; căci spiritul omenesc este făcut în aşa fel încât nu începe să-nţeleagă noul decât după ce a încercat tot ce i-a stat în putinţă ca să-l readucă la vechi. Pe măsură ce ne străduim tot mai mult să ne instalăm în interiorul gândirii filosofului în loc să-i dăm târcoale, observăm că doctrina să se transfigurează, în primul rând, complicaţiile se diminuează. Apoi părţile se întrepătrund. Şi, în final, totul se rezumă la un punct unic de care simţim că ne putem apropia tot mai mult, deşi ne pândeşte disperarea aşteptării.

Şi-n punctul acela adastă ceva simplu, infinit de simplu, atât de extraordinar de simplu că filosoful n-a fost niciodată-n stare să-l rostească. Dar tocmai despre aceasta a vorbit toată viaţa lui. Nu putea formula ceea ce avea-n gând fără să se simtă obligat să-şi corecteze formula, apoi să corecteze corectarea: astfel, din teorie-n teorie, rectificându-şi spusele şi crezând că le completează, n-a făcut altceva decât să redea cu o aproximaţie crescândă simplitatea intuiţiei sale originare, printr-o complicare ce chema complicarea şi. Prin desfăşurări juxtapuse altor desfăşurări, întreaga complexitate a doctrinei sale, ce s-ar putea prelungi la infinit, nu este decât incomensurabilitatea dintre intuiţia simplă şi mijloacele de care dispunea pentru a exprima. Ce este. Prin urmare, această intuiţie? Dacă Filosoful n-a fost capabil să o formuleze, nu noi vom fi cei care-o vor defini, însă, în ceea ce ne priveşte, vom putea sesiza şi fixă o anumită imagine intermediară între simplitatea intuiţiei concrete şi complexitatea abstracţiilor ce-o traduc, imagine fulgurantă şi fugitivă ce hărţuieşte, poate nebăgată-n seama, gândul filosofului, şi care-l urmăreşte ca o umbră a lui prin toate ocolurile şi meandrele gândirii şi care, chiar dacă nu e intuiţia însăşi, se apropie de aceasta mai mult decât orice altă expresie conceptuală, în mod necesar simbolică, la care intuiţia trebuie să recurgă pentru a furniza „explicaţii”. Să privim mai îndeaproape această umbră:

vom ghici şi atitudinea corpului ce-o proiectează. Şi dacă vom face efortul de a imita această atitudine, sau mai bine zis de a ne-o însuşi, vom vedea şi noi, pe cât va fi cu putinţă, ceea ce filosoful însuşi a văzut.

Mai întâi, imaginea se caracterizează prin puterea de negaţie ce-o poartă-n sine. Vă amintiţi cum proceda daimonul lui Socrate: oprea la un moment dat voinţa filosofului, îl împiedica să acţioneze, însă nu îi indica ce are de făcut, în plan speculativ, mi se pare că adeseori intuiţia se comporta asemenea daimonului socratic în viaţa practică; cel puţin debutează în această formă şi la fel sunt şi manifestările sale cele mai pregnante: intuiţia interzice. Şopteşte la urechea filosofului vorba: Imposibil, atunci când dinaintea gândului său se perindă idei acceptate în mod curent, teze ce păreau evidente, afirmaţii socotite îndeobşte ştiinţifice. Imposibil, chiar când faptele şi raţiunea te-ndeamnă să crezi că e posibil, sigur şi real. Imposibil pentru că o anumită experienţă confuză poate, dar decisivă, îţi vorbeşte prin vocea mea şi-ţi spune că e incomparabilă cu faptele invocate cu toate temeiurile lor cu tot şi că respectivele fapte trebuie să fi fost prost observate iar raţionamentele – false. Ce torţa unică este această putere intuitivă de negare! Cum de n-a atras mai de mult atenţia istoricilor filosofiei?! Oare nu e cât se poate de evident că primul demers al oricărui filosof, atunci când gândirea îi este încă nesigură iar doctrina să nu conţine nimic definitiv, este acela de a respinge categoric unele lucruri? Mai târau îşi va putea permite să-şi modifice afirmaţiile; dar nu îşi va modifica niciodată negaţiile. Şi dacă îşi modifică afirmaţiile, o face tot în virtutea puterii de negare imanentă intuiţiei sau imaginii sale. Se prea poate să se fi lăsat, leneş, în voia firului deductiv ce-i poartă spre anumite consecinţe, conform unei logici rectilinii. Dar dintr-odată se trezeşte că resimte dinaintea propriei afirmaţii aceeaşi imposibilitate ce-i încercase în raport cu afirmaţiile altora. Părăsindu-şi curba gândirii pentru a urma brusc tangenţă, filosoful îşi devine

exterior sieşi. Se întoarce la sine atunci când revine la intuiţie. Din astfel de plecări şi întoarceri sunt făcute zigzagurile unei doctrine care „se dezvoltă”, adică se pierde, se regăseşte, corectându-se la nesfârşit pe sine.

Să ne desprindem dar de toate complicaţiile, să urcăm îndărăt spre intuiţia simplă ori spre imaginea ce-o traduce: imediat vom observa cum doctrina depăşeşte condiţiile spaţio-temporale de care pare a depinde. Sigur că orice filosof se ocupă de problemele ridicate de timpul lui; ştiinţa pe care a folosit-o ori criticat-o e ştiinţa epocii sale; în teoriile expuse de el putem afla ideile contemporanilor sau ale predecesorilor săi. Dar cum s-ar putea altfel?! Pentru a face înţeles noul eşti obligat să-l exprimi în funcţie de vechi. Iar pentru fiecare gânditor problemele deja puse, soluţiile date deja au fost materia de care a fost obligat să se folosească pentru a da o formă concretă gândului său. Fără a mai pune la socoteală faptul că încă din antichitate tradiţia cere să prezentăm orice filosofie drept un sistem complet, ce cuprinde-n sine pe toate câte le cunoaştem. Ar însemna să te înşeli într-un chip cu totul ciudat dacă ai fi tentat să consideri element constitutiv al doctrinei ceea ce n-a fost decât un mijloc de expresie al ei. Aceasta este prima eroare ce ne pândeşte când abordăm un sistem filosofic. Ne frapează atâtea asemănări parţiale, ni se impun atâtea apropieri, ingeniozitatea şi erudiţia noastră primesc din atâtea părţi apeluri aşa de numeroase, de presante, încât suntem tentaţi să recompunem gândirea maestrului cu fragmente de idei culese de ici-colo, cu riscul de a mărturisi mai apoi – cum o facem chiar acum noi înşine – că n-am executat decât o frumoasă muncă de mozaic. Duzia însă nu durează prea mult pentru că ne dăm iute seama că până şi-n locurile-n care filosoful pare-a repeta lucruri deja spuse, el te gfodeşte de fapt în felul lui. Şi atunci renunţăm să mai recompunem; dar de cele mai multe ori n-o facem decât pentru a cădea-n alta iluzie, mai puţin gravă decât prima, dar mai tenace. Ne închipuim cu multă uşurinţă că o

doctrină – fie şi cea a unui maestru – s-a ivit din filosofiile anterioare, reprezentând „un moment al evoluţiei”. Sigur, nu ne-nşelăm chiar întru totul, căci o filosofie seamănă mai curând cu un organism decât cu un puzzle, şi e oricum mai bine să vorbim despre evoluţie decât despre compunere. Dar această nouă comparaţie, în afară de faptul că atribuie istoriei filosofiei mai multă continuitate decât are cu adevărat, prezintă inconvenientul de a ne menţine atenţia fixată pe complicaţiile exterioare ale sistemului şi pe ceea ce poate fi previzibil în forma sa superficială, în loc să ne invite să pipăim noutatea şi simplitatea fondului. Un filosof cu adevărat demn de numele său n-a spus niciodată mai mult de un singur lucru; ba a căutat chiar să convingă că nici nu l-ar fi spus de fapt cu adevărat. Şi n-a spus decât un singur lucru pentru că n-a ştiut decât un singur punct: iar acesta a fost mai mult un contact decât o viziune. Contactul a furnizat un impuls, impulsul – o mişcare, iar mişcarea – care este un fel de turbion de o formă aparte – nu este vizibilă pentru noi decât prin ceea ce antrenează în cale odată cu ea; la fel de adevărat este şi că acelaşi vârtej ar fi putut stârni şi alte pulberi. Astfel, o gândire care aduce ceva nou în lume este obligată să se manifeste prin ideile deja constituite pe care le-ntâlneşte în cale şi le antrenează în mişcarea ei. De aceea va apărea ca fiind relativă la epocă-n care-a vieţuit filosoful; dar aceasta nu-i decât o aparenţă. Filosoful s-ar fi putut ivi la fel de bine câteva secole mai devreme; ar fi avut de-a face cu o altă filosofie, cu o altă ştiinţă; şi-ar fi pus alte probleme; s-ar fi exprimat prin alte formule; niciun capitol al cărţilor sale n-ar fi semănat cu ceea ce a scris acum; cu toate acestea, ar fi spus exact acelaşi lucru.

Permiteţi-mi să aleg un exemplu. Fac apel la amintirile dumneavoastră profesionale; dacă nu vă deranjează, voi evoca şi câteva dintre ale mele. Fiind profesor la Collège de Prance, în fiece an consacru unul dintre cursurile mele istoriei filosofiei. Astfel, am putut realiza ani de-a rândul experienţa pe care am descris-o, cu

Berkeley, apoi cu Spinoza; îl voi lăsa la o parte pe Spinoza, căci ne-ar duce prea departe. Şi totuşi, nu cunosc nimic mai instructiv decât contrastul dintre formă şi fond într-o carte cum este Etica; pe de-o parte, aceste lucruri enorme care se numesc Substanţă, Atribut şi Mod, formidabila atracţie a teoremelor cu tot hăţişul lor de definiţii, corelării şi şcolii, toată maşinăria complicată şi puterea ei zdrobitoare care face ca începătorul într-ale Eticii să fie cuprins de spaimă şi admiraţie ca dinaintea unui cuirasat de tip Dreadnought; – pe de cealaltă parte, adastă ceva subtil, extrem de uşor, aerian aproape, ce dispare cum ne apropiem, însă pe care nu-l putem privi, nici măcar de departe, fără a fi incapabili să nu ne ataşăm de el. Indiferent de ceea ce se-ntâmplă cu restul, chiar dacă cele ce rămân în afara acelui punct inefabil trec drept lucruri capitale, cum ar fi distincţia dintre Substanţă şi Atribut sau dualitatea Gândire şi întindere, în spatele masei grele de concepte înrudite cu aristotelismul şi cartezianismul se află intuiţia lui Spinoza. Intuiţie pe care nicio formulă, oricât de simplă ar fi, nu va fi suficient de simplă pentru a o putea exprima. Mulţumindu-ne cu o aproximare, am putea spune că este sentimentul unei coincidenţe între actul prin care spiritul nostru cunoaşte perfect adevărul şi operaţia prin care Dumnezeu îi dă naştere, este ideea că acea „conversiune” a alexandrinilor, atunci când ea devine completă, nu mai face decât una cu „purcederea”, şi că-n clipa în care omul, ivit din divinitate, reuşeşte să se întoarcă în ea, nu mai întrevede decât o unică mişcare acolo unde la-nceput văzuse două – dus şi întors. Astfel, experienţa morală îşi ia sarcina de a rezolva o contradicţie logică şi de a face ca întoarcerea să fie ducere, printr-o suprimare bruscă a Timpului. Cu cât ne apropiem mai mult de intuiţia originară, cu atât înţelegem mai bine că Spinoza. Dacă ar fi trăit înaintea lui Descartes. Ar fi scris cu totul altceva decât ceea ce-a scris, dar că Spinoza – odată viu fiind şi scriind, putem fi siguri că ne-ar fi lăsat un acelaşi spinozism în esenţa lui.

Ajung acum la Berkeley şi pentru că pe el l-am ales drept exemplu, sper că nu mi-o veţi lua în nume de rău dacă-l voi analiza în detaliu: aici concizia nu se poate obţine decât pe cheltuiala rigorii. E suficient să arunci o privire asupra operei lui Berkeley ca să-ţi dai seama că se rezumă, cumva de la sine, la patru teze fundamentale. Prima, care defineşte idealismul şi căreia i se adaugă noua teorie a viziunii (cu toate că filosoful a considerat mai prudent să o prezinte pe aceasta din urmă ca fiind independentă) s-ar formula cam aşa: „materia este un ansamblu de idei". A doua constă în a pretinde că ideile abstracte şi generale se reduc la cuvinte; acesta este nominalismul. A treia afirma realitatea spiritelor şi le caracterizează prin voinţă: putem spune că avem de-a face aici cu spiritualism şi voluntarism. Şi, în sfârşit, ultima, pe care am putea-o numi teism, postulează existenţa lui Dumnezeu întemeindu-se în principal pe consideraţii asupra materiei. Or, nimic nu-i mai uşor decât să regăsim cele patru idei, formulate în termeni aproape identici, la contemporanii lui Berkeley. Ultima se-ntâlneşte la teologi. A treia o cunoaştem de la Duns Scott. Descartes a spus şi el ceva asemănător. A doua a alimentat controversele Evului Mediu înainte de a face parte integrantă din filosofia lui Hobbes. Cât despre prima, seamănă mult cu „ocasionalismul" lui Malebranche pe care-l aflăm, ca idee şi chiar ca formulă, în unele texte ale lui Descartes. De altfel, nu s-a aşteptat până la Descartes pentru a se observa că visul are aparenţa realităţii şi că în percepţiile noastre, considerate separat, nu există nimic ce ne-ar putea garanta existenţa unui lucru exterior nouă. În felul acesta, filosofii antici sau chiar Descartes şi Hobbes – dacă nu vrem să căutăm prea departe – ne pot furniza elementele necesare unei reconstrucţii exterioare a filosofiei lui Berkeley. Lui i-am lăsa cel mult teoria viziunii – care va fi atunci opera personală a cărei noutate, răsfrângându-se asupra întregului, va da ansamblului doctrinei un aspect original. Să luăm aceste bucăţi de

filosofie antică şi modernă, să le punem în acelaşi vas, să adăugăm, în loc de oţet şi ulei, o anume nerăbdare agresivă faţă de dogmatismul matematic şi dorinţa de a reconcilia raţiunea cu credinţa – firească pentru un preot filosof –, să amestecăm conştiincios totul, să mai presărăm deasupra, în loc de mirodenii, câteva aforisme culese de pe la neo-platonicieni şi vom obţine – scuzaţi-mi expresia – o salată care. De departe, va aduce suficient de mult cu filosofia lui Berkeley.

Ei bine, cel care va proceda astfel se va dovedi incapabil să pătrundă în filosofia lui Berkeley. Nu vorbesc de dificultăţile şi imposibilităţile de care se va lovi în explicaţiile amănunţite: ciudat „nominalism”, care sfârşeşte prin a erija un mare număr de idei generale în esenţe eterne, imanente Inteligenţei divine! Stranie negaţie a realităţii corpurilor, care se exprimă printr-o teorie pozitivă a naturii materiei, teorie fecundă, dar cât se poate de îndepărtată de un idealism steril ce-ar asimila percepţia, visului! De fapt, vreau să spun că este absolut imposibil să analizăm cu atenţie filosofia lui Berkeley fără a vedea cum se apropie mai întâi. Şi apoi se întrepătrund, cele patru teze expuse mai sus, în aşa fel încât fiecare dintre ele pare a le purta în sine pe celelalte trei, căpătând astfel relief şi profunzime şi deosebindu-se radical de teoriile anterioare sau contemporane cu care, la o vedere superficială, le-am putea asemăna. Sigur că nici acest al doilea punct de vedere conform căruia doctrina ne apare ca un organism, nu ca un ansamblu, nu este cel definitiv. Dar cel puţin este mai aproape de adevăr. Nu voi putea intra aici în amănunte; dar va trebui măcar să arăt cum putem deduce toate cele patru teze din una ori două dintre ele.

Să luăm idealismul. El nu constă doar în a spune că toate corpurile sunt idei. La ce-ar folosi aşa ceva? Căci în continuare am putea să afirmăm despre aceste idei tot ceea ce experienţa ne-a învăţat cu privire la corpuri şi n-am face astfel decât să înlocuim un cuvânt, cu celălalt.

Pentru că în niciun caz Berkeley nu consideră că materia va-ncerca să existe când el îşi va sfârşi zilele. Idealismul lui Berkeley ne învaţă că materia este coextensivă reprezentării noastre; că ea nu are interior ori dedesubturi; că nu ascunde şi nici nu-nchide nimic; că nu posedă potentele ori virtualităţile nici unei specii; că este etalata ca suprafaţă şi că este în întregime şi-n fiece clipă exact ceea ce dă. De obicei, cuvântul „idee” numeşte o astfel de existenţă, anume o existenţă complet realizată, a cărei fiinţă e una cu aparenţa, în timp ce cuvântul „lucru” ne duce cu gândul la o realitate ce-ar fi în acelaşi timp şi un rezervor de posibilităţi. De aceea Berkeley preferă să numească corpurile mai curând idei decât lucruri. Dar dacă circumscriem în această manieră „idealismul”, vom vedea că el coincide cu „nominalismul”. Căci această a doua teză, pe măsură ce se impune tot mai clar spiritului filosofului, se restrânge într-un mod tot mai evident la negarea ideilor generale abstracte – abstracte, adică extrase din materie: este cât se poate de Clar că n-am putea extrage ceva din ceea ce n-ar conţine nimic şi. Prin urmare, nici dintr-o percepţie n-am putea scoate altceva decât ceea ce ea însăşi este. Culoarea nefiind decât culoare, rezistenţa nefiind decât rezistenţă, niciodată nu veţi găsi un punct comun între rezistentă şi culoare, niciodată nu veţi extrage din datele vederii UB element comun cu cele ale pipăitului. Iar dacă aţi pretinde că abstrageţi din unelti şi din celelalte ceva comun tuturor a, n-aţi avea de-a face decât cu un cuvânt: iată nominalismul lui Berkeley. Dar iată, în acelaşi timp, şi „noua teorie a viziunii”. Dacă o întindere care-ar fi în acelaşi timp vizuală şi tactilă nu-i decât un cuvânt. Cu atât mai mult va fi astfel şi o întindere ce-ar interesa toate simţurile în acelaşi timp. Avem de-a face aici tot cu nominalism, dar şi cu refutarea teoriei carteziene a materiei. Să lăsăm la o parte întinderea; să constatăm pur şi simplu că, dată fiind structura limbajului, cele două expresii, anume: „eu am această percepţie” şi „această percepţie există” sunt

sinonime, numai că a doua, introducând cuvântul „existenţă” în descrierea unor percepţii diferite, ne invită să credem că există ceva comun între acele percepţii şi să ne-nchipuim că diversitatea lor acoperă o unitate fundamentală, unitatea unei „substanţe” care-n realitate nu-i decât o ipostaziere a cuvântului existenţă. Iată, pe scurt, întreg idealismul lui Berkeley; şi după cum spuneam, acest idealism e una cu nominalismul său.

— Să trecem acum, dacă doriţi, la teoria despre Dumnezeu şi la cea despre spirit. Dacă un corp este făcut din „idei” sau, cu alte cuvinte, dacă este-n întregime pasiv şi încheiat, lipsit de puteri şi virtualităţi, nu va putea acţiona asupra altor corpuri; din acest motiv, mişcările corpurilor trebuie să fie efecte ale unei puteri active care a produs corpurile însele şi care, în unitatea ordinii ce transpare din univers, nu poate fi decât o cauză inteligentă. Dacă ne-nşelăm când, sub numele de idei generale, erijăm în realităţi numele pe care le-am dat unor grupe de obiecte sau percepţii, grupe constituite de noi mai mult sau mai puţin superficial după un plan al materiei, nu la fel stau lucrurile când credem că descoperim intuiţiile divine în spatele planului în care se desfăşoară materia. Ideea generală care nu există decât la suprafaţă şi leagă corpurile de alte corpuri nu este decât un cuvânt, însă ideea generală care există în profunzime, legând corpurile de Dumnezeu ori, mai curând, coborând dinspre Dumnezeu la corpuri, este o realitate. Astfel” nominalismul lui Berkeley aminteşte în chip firesc acea dezvoltarea doctrinei pe care o aflăm în Sirius şi care pe nedrept a fost considerată o fantezie neo-platoniciană. Cu alte în îmi iiih rtinaul lui Berkeley nu-i decât un aspect al teoriei care-l situează pe Dumnezeu în spatele tuturor manifestărilor materiei, în rfhril rim miliii i u imprima în fiecare dintre noi percepţii sau. Cum spune Mtfnfey” jdeift, fiinţa ce capătă acele percepţii sau, mai curând, oantlimgw întâmpinarea lor, este exact inversul unei idei: este o vofappa voinţă neîncetat limitată de voinţa divină. Punctul

de întâlnire a celor două voinţe este exact ceea ce numim noi materie. Dacă percipi este pasivitate pură, percipere este activitate pură. Spirit uman, materie, spirit divin devin termeni pe care-i putem exprima unul în funcţie de altul. Iar spiritualismul lui Berkeley. Se dovedeşte a fi doar un aspect al uneia dintre celelalte trei teze. Oricare dintre ele.

În felul acesta se întrepătrund părţile sistemului, ca la o fiinţă vie. Însă după cum spuneam la-nceput, spectacolul întrepătrunderii ne dă, desigur, o idee mai justă despre corpul doctrinei, dar nu ne permite încă să-i atingem sufletul.

De el ne vom apropia dacă vom putea atinge imaginea mediatoare despre care vorbeam adineaori – o imagine care este aproape materie în aceea că se dă vederii şi aproape spirit în aceea că nu se mai lasă atinsă – fantomă ce ne hăituieşte în timp ce dăm târcoale doctrinei şi căreia se cuvine să ne adresăm dacă dorim să obţinem sensul decisiv, indicarea atitudinii adecvate şi a punctului de vedere potrivit. Oare imaginea mediatoare ce se conturează în spiritul interpretului pe măsură ce avansează în studiul operei exista odinioară, ca atare, în gândul maestrului? Dacă n-a fost aceasta, atunci a fost o alta, care putea aparţine unui ordin diferit de percepţie şi nu prezintă nicio asemănare materială cu cea dintâi dar este echivalentă cu ea aşa cum sunt echivalente două traduceri, în două limbi diferite, a aceleiaşi scrieri originale. Poate că cele două imagini, poate chiar şi alte imagini, tot echivalente, au fost toate prezente, în acelaşi timp, urmând pas cu pas, în procesiune, demersul filosofului în evoluţia gândirii sale. Sau poate că el nu şi-a dat bine seama de niciuna, limitându-se la un contact direct, din aproape în aproape, cu acest lucru mai subtil încă şi care este intuiţia însăşi; dar atunci noi, interpreţii, nu mai avem încotro şi trebuie să restabilim imaginea intermediară, chiar cu riscul de a vorbi despre „intuiţia originară” ca despre un gând vag şi despre „spiritul

doctrinei” ca despre o abstracte, în vreme ce acel spirit este tot ce poate fi mai concret iar acea intuiţie – tot ce poate fi. Mai precis în sistem.

În cazul lui Berkeley, mi se pare că întrevăd două imagini diferite, şi cea care mă frapează mai mult nu este aceea explicitată de Berkeley însuşi. Am impresia că Berkeley percepe materia drept o peliculă subţire, transparentă, situată între om şi Dumnezeu. Ea rămâne transparenta atâta vreme cât filosofii nu se ocupă de ea, şi atunci Dumnezeu se dezvăluie prin ea. Dar de-ndată ce o ab nu metafizicienii sau chiar simţul-comun. În măsura-n care el însuşi e metafizic, pelicula se-ngroaşă, îşi pierde luciul, devine opacă şi formează un ecran, întrucât cuvinte cum ar fi Substanţă, Forţă, întindere abstractă, etc., alunecă-n spatele ei şi se depun acolo asemenea unui strat de praf. Împiedicându-ne să-l întrezărim pe Dumnezeu în transparenţă ei. Imaginea este vag indicată de Berkeley, căci el spune într-un loc „că noi stârnim praful şi tot noi ne plângem după aceea că nu vedem”. Dar mai există şi o altă comparaţie, ades evocată de filosof, şi care nu-i decât transpunerea auditivă a imaginii vizuale pe care tocmai am descris-o: materia ar fi limba-n care ne vorbeşte Dumnezeu. Metafizicile materiei, îngroşând fiecare silabă, asigurându-i un destin anume, erijându-le în entităţi independente, ne-ntorc atenţia de la sens către sunet şi ne-mpiedică să auzim cuvântul divin. Dar şi-ntr-un caz, şi-n celălalt, avem de-a face cu o imagine simplă pe care se cuvine s-o urmărim îndeaproape întrucât chiar dacă ea nu este intuiţia generatoare a doctrinei, derivă în chip imediat din aceasta şi se apropie de ea mai mult decât fiecare teză luată-n parte, mai mult chiar şi decât toate patru laolaltă.

Dar n-am putea sesiza intuiţia însăşi? Nu avem decât două mijloace de expresie: conceptul şi imaginea. Sistemul se dezvoltă în concepte; dar se reduce la o imagine atunci când coborâm spre intuiţia din care purcede. Dacă dorim să depăşim imaginea, să trecem dincolo de ea, cădem din nou şi-n mod necesar în planul conceptelor, al unor

concepte chiar mai vagi, mai generale decât cele de la care pornisem în căutarea imaginii şi a intuiţiei. Obligată să ia această formă, îmbuteliată încă de la ivirea din izvor, intuiţia originară va apărea ca fiind tot ce poate fi mai rece şi mai fad în lume: va fi banalitatea însăşi. Dacă, de pildă, am spune că Berkeley consideră sufletul parţial unit cu Dumnezeu şi parţial independent, că-n orice clipă păstrează conştiinţa de sine, că-l vede drept o activitate imperfectă ce-ar Mini o activitate mai Malta dacă între cele două nu s-ar interpune un fel de pasivitate absolută, am exprima acea parte a intuiţiei originare a lui Berkeley ce poate fi transpusă în mod imediat în concepte; şi cu toate astea, n-am reuşi decât să deţinem ceva atu de abstract, încât ar fi aproape vid. Să păstrăm în continuare formulele, de vreme ce nu putem găsi altele mai bune, dar să-ncercăm să le dăm puţină viaţă. Să luăm toate scrierile filosofului, să adunăm ideile risipite ici şi colo şi să le înălţăm către imaginea din care-au purces, apoi să le ridicăm, aşa închise-n imagine cum se afla, până la formula adevărata care se va umple cu imagini şi cu idei. Să zăbovim la această formulă şi s-o privim cum ea, cea atât de simplă, se simplifică-n continuare, devenind cu atât mai simplă cu cât putem adăposti-n ea un număr tot mai mare de lecturi, în sfârşit. Să ne-nălţăm alături de ea, să urcăm spre punctul în care se va strânge laolaltă, în tensiune, tot ceea ce în doctrină era dat în extensiune. De astă dată ne vom reprezenta curţi anume porneşte din acest centru de forţă, de altfel inaccesibil, impulsul ce dă elanul, adică intuiţia însăşi.

De acolo au ieşit cele patru teze ale lui Berkeley, întrucât această mişcare a întâlnit în cale ideile şi problemele ridicate de contemporanii gânditorului. Într-o altă epocă. Berkeley şi-ar fi formulat altfel tezele; dar mişcarea fiind aceeaşi, tezele ar fi fost situate în aceeaşi manieră şi-n acelaşi raport unele faţă de celelalte. Ele ar fi întreţinut exact aceleaşi relaţii, asemenea unor cuvinte noi într-o nouă frază, între care continuă să bântuie un sens

vechi; şi ar fi fost exact aceeaşi filosofie.

Relaţia dintre o filosofie şi filosofii le anterioare şi contemporane nu este cea sugerată de o anumită concepţie despre istoria sistemelor. Filosoful nu ia ideile preexistente pentru a le topi într-o sinteză superioară sau pentru a le combina cu o idee nouă. Ar fi ca şi cum, pentru a vorbi, am căuta cuvinte pe care le-am coase mai apoi laolaltă cu ajutorul firului unui gând. Adevărul este că deasupra cuvintelor şi frazelor există ceva cu mult mai simplu decât o frază şi chiar decât un cuvânt: anume sensul, care este mai mult o mişcare a gândirii decât un lucru gândit, mai mult o direcţie decât o mişcare. Şi la fel cum impulsul primit de viaţa embrionară determină diviziunea unor celule primitive în celule care se vor divide la rândul lor până ce se va fi format organismul complet, şi mişcarea caracteristică oricărui act de gândire face ca aceasta gândire, printr-o mereu crescândă subdivizare de sine, să se desfăşoare pe tot mai multe planuri succesive ale spiritului, până ce ajunge la cuvânt. Ajunsă aici, ea se exprimă printr-o frază, adică printr-un grup de elemente preexistente; dar ea poate alege aproape arbitrar primele elemente ale grupei, dat fiind că celelalte le vor fi complementare. Aceeaşi gândire se poate traduce la fel de bine în diverse fraze, alcătuite din cuvinte absolut diferite, cu condiţia că respectivele cuvinte să-ntreţină aceleaşi raporturi. Acesta este procesul cuvântului. Şi tot această este operaţia prin care se constituie o filosofie. Filosoful nu pleacă de la idei preexistente; putem cel mult spune că ajunge la ele. Şi când se-ntâmpla astfel, ideea antrenată în mişcarea spiritului său, animându-se cu o nouă viaţă, asemenea cuvântului care-şi capătă sensul de la fraza în întregime, nu mai este ceea ce era în afara-acestui vârtej.

Un acelaşi gen de relaţie vom afla şi între un sistem filosofic şi ansamblul cunoştinţelor ştiinţifice ale epocii-n care a trăit filosoful. Există o anumită concepţie despre filosofic ce doreşte ca orice efort al unui filosof să tindă să cuprindă într-o sinteză amplă rezultatele ştiinţelor

particulare. Se ştie, desigur, că multă vreme filosoful a fost cel care poseda ştiinţa universală. Chiar şi astăzi filosoful rămâne omul ştiinţei universale în sensul că, deşi nu le mai poate cunoaşte pe toate, trebuie să fie receptiv la orice, cu toate că multiplicitatea ştiinţelor particulare, diversitatea şi complexitatea metodelor, masa enormă de date culese fac imposibilă acumularea tuturor cunoştinţelor omeneşti într-un singur spirit. Dar rezultă de aici că sarcina se va fi aceea de a cantona în preajma ştiinţei gata constituite, de a o aduce spre grade tot mai înalte de generalitate şi de a mărşălui, din condensare în condensare, spre ceea ce s-a numit unificarea cunoaşterii. Permiteţi-mi să vă spun că mi se pare cel puţin ciudat că în numele ştiinţei şi din respect pentru ştiinţă să ni se propună o astfel de concepţie despre filosofic; nu cunosc un lucru mai înjositor pentru ştiinţă, nici mai injurios pentru savant. Cum! Iată un om care-a practicat multă vreme o anumită metodă ştiinţifică şi şi-a cucerit cu greu rezultatele şi vine şi ne spune nouă: „experienţa, ajutată de raţionament, ne duce până-n cutare punct; cunoaşterea ştiinţifică începe aici şi sfârşeşte acolo; acestea sunt concluziile mele”. Filosoful ar avea dreptul să-i răspundă: „Foarte bine, dă-mi-le mie şi-ai să vezi ce-o să fac eu cu ele! Cunoaşterea ta e incompletă, o s-o completez eu. Am să unific ceea ce-mi prezinţi în formă disjunctă. Voi face mai mult şi mai bine decât ce ai făcut tu cu aceleaşi materiale, întrucât se-nţelege de la sine că voi analiza aceleaşi fapte observate de tine şi voi practica acelaşi gen de demers, pentru că trebuie să mă limitez şi eu să induc şi să deduc!” La drept cuvânt aceasta ar fi o pretenţie ciudată. Ca şi cum meseria de filosof i-ar da celui care-o exercită puterea de-a înainta mai departe decât ştiinţa, pe aceeaşi cale cu ea! Voi recunoaşte cel dintâi că unii savanţi sunt mai înclinaţi decât alţii să vadă mai departe şi să generalizeze rezultatele obţinute, să se întoarcă apoi îndărăt şi să-şi critice propriile metode, fiind astfel mai filosofi decât alţii, în sensul particular al cuvântului şi că, de altfel, fiecare ştiinţă poate şi trebuie

să-şi aibă propria-i filosofic, însă o astfel de filosofie tot ştiinţă este iar cel care-o face tot savant rămâne. Nu mai este vorba, ca adineaori, de a erija filosofia în sinteză a ştiinţelor pozitive şi de a pretinde, în virtutea spiritului filosofic numai, că te ridici mai sus decât ştiinţa în generalizarea aceloraşi fapte.

O atare concepţie despre rolul filosofiei va fi injurioasă pentru ştiinţă dar şi mai injurioasă încă va fi pentru filosofie. Oare nu este evident că, dacă savantul se opreşte într-un anumit punct pe calea generalizării şi sintezei înseamnă că acolo se opreşte şi calea deschisă de experienţa obiectivă şi raţionamentul cert? Şi că pretinzând că putem avansa în aceeaşi direcţie ar însemna să ne plasăm sistematic în arbitrar sau cel puţin în ipotetic? A face din filosofic un ansamblu de generalităţi ce depăşeşte generalizarea ştiinţifică înseamnă a dori ca filosoful să se mulţumească pur şi simplu cu plauzibilul, probabilitatea fiindu-i perfect suficientă. Ştiu că pentru mulţi din acei care urmăresc de departe aceste discuţii domeniul nostru este cel al posibilului simplu, al probabilului cel mult; ei ar spune cu uşurinţă că filosofia începe aci şi sfârşeşte dincoace. Dar cine dintre noi şi-ar dori să vadă filosofia într-o astfel de situaţie? Sigur că nu tot ceea ce ne aduce o filosofie poate fi verificat sau este verificabil şi ţine de esenţa însăşi a metodei filosofice ca în anumite momente şi asupra unor anumite puncte spiritul să accepte unele riscuri. Dar filosoful nu-şi asumă riscurile decât în măsura-n care a dobândit o anume siguranţă şi pentru că există lucruri în raport cu care resimte o certitudine de nezdruncinat. Va şti să ne transmită şi nouă certitudinile sale în măsura-n care va fi capabil să ne comunice intuiţia din care-şi extrage întreaga lui putere.

Adevărul este că filosofia nu-i o sinteză de ştiinţe particulare, iar dacă ea se plasează adeseori pe terenul ştiinţei, dacă îmbrăţişează de multe ori într-o viziune mai simplă obiectele ştiinţei, nu procedează astfel intensificând ştiinţa sau purtând rezultatele acesteia înspre un grad

sporit de generalitate. N-ar fi loc pentru două maniere de a cunoaşte, anume filosofia şi ştiinţa, dacă experienţa nu ni s-ar prezenta sub două aspecte diferite: pe de o parte, în forma faptelor ce se juxtapun faptelor, ce aproape că se repetă şi se măsoară, se derulează în sensul multiplicităţii distincte şi al spaţiali taţii, iar pe de altă parte, în forma unei întrepătrunderi ce este durată pură, refractară şi la lege, şi la măsurători, în ambele cazuri experienţă înseamnă conştiinţă; dar în prima situaţie conştiinţa se risipeşte în afară, se exteriorizează în raport cu sine exact în măsura-n care întrezăreşte lucrurile exterioare unele altora, în a doua situaţie însă, conştiinţa intră în sine, se sesizează pe sine şi se aprofundează. Oare sondându-şi propria profunzime ea pătrunde mai adânc în interiorul materiei, al vieţii, al realităţii în genere? Faptul ar fi uşor de constatat dacă ea, conştiinţa, s-ar fi suprapus materiei în forma unui accident. Dar am dovedit, cred, că o atare ipoteză este. În funcţie de aspectul sub care o abordăm, fie absurdă sau falsă, fie în contradicţie cu sine sau contrazisă de fapte. Am mai putea-o contesta şi-n cazul în care conştiinţa umană, deşi înrudită cu o conştiinţă mai vastă şi mai înaltă, ar fi fost dată la o parte şi omul ar fi fost obligat să rămână într-o periferie a naturii ca un copil pus la colţ. Dar nu! Materia şi viaţa care umplu lumea sunt în egală măsură şi-n noi. Simţim în noi forţele ce lucrează-n toate lucrurile; oricare ar fi, esenţa intimă a ceea ce este şi a ceea ce se face, o simţim şi noi pulsând înăuntrul nostru. Să coborâm deci în adâncul nostru: cu cât punctul pe care-l vom atinge va fi mai profund, cu atât mai puternic va fi impulsul ce ne va împinge îndărăt la suprafaţă. Intuiţia filosofică este acest contact, iar filosofia – acest elan. Readuşi în afară de un impuls venit din străfunduri, regăsim ştiinţa pe măsura noastră, ştiinţa ce se desfăşoară risipindu-se. Trebuie deci că filosofia să se poată mula pe ştiinţă iar o idee de origine aşa-zis intuitivă care n-ar reuşi, divizându-se şi subdivizând propriile diviziuni, să acopere fapte observate din afară şi legile prin care ştiinţa le leagă

între ele, care n-ar fi nici măcar în stare să corecteze anumite generalizări şi să refacă unele observaţii, nu va fi altceva decât o simplă fantezie şi nu va avea nimic comun cu intuiţia. Dar, pe de altă parte, ideea care reuşeşte să aplice această risipire de sine la acele fapte şi legi, n-a fost obţinută printr-o unificare a experienţei exterioare; căci filosoful n-a ajuns la unitate, ci a plecat de la ea. Vorbesc, desigur, despre o unitate în acelaşi timp restrânsa şi relativă, de ţelul celei manifestate de o fiinţă vie în ansamblul lucrurilor. Munca prin care filosofia pare a-şi asimila rezultatele ştiinţei pozitive, precum şi operaţia în cursul căreia o filosofie pare-a aduna în sine fragmente din filosofiile anterioare nu este o sinteză, ci o analiză.

Ştiinţa este auxiliarul acţiunii. Şi o acţiune vizează un rezultat. Inteligenţa ştiinţifică se întreabă ce-ar trebui să facă pentru a atinge un anumit rezultat dorit sau, mai general, ce condiţii trebuie satisfăcute pentru a se produce un fenomen anume. Ea pleacă de la o orânduire a lucrurilor spre o re-orânduire, de la o simultaneitate spre altă simultaneitate, în mod necesar ea neglijează ceea ce se-ntâmplă în interval; sau dacă se ocupă totuşi şi de acesta, n-o face decât pentru a considera alte orânduiri, simultaneităţi şi ele. Cu metode destinate să sesizeze gata-făcutul ea nu va putea în general să intre în ceea ce se face, să urmeze ceea ce se mişcă, să adopte devenirea care este viaţa lucrurilor. Această ultimă sarcină aparţine filosofiei.

În vreme ce savantul e constrâns să ia instantanee imobile asupra mişcării şi să culeagă repetiţii de-a lungul a ceea ce nu se repetă, mereu atent să împartă comod realitatea pe planurile succesive în care ea se desfăşoară pentru a o supune mai apoi acţiunii omului, fiind totodată obligat să se ridice împotriva naturii, manifestând faţă de ea o atitudine sfidătoare, războinică, filosoful o întâmpina ca prieten. Regula ştiinţei este cea stabilită odinioară de Bacon: supune-te pentru a comanda. Filosoful nici nu se supune, nici nu comandă: el încearcă să simpatizeze cu

natura.

Şi din acest punct de vedere esenţa filosofiei este spiritul simplităţii. Fie că abordăm spiritul filosofic în sine ori în varii scrieri, fie că punem în comparaţie filosofia cu ştiinţa ori mai multe filosofii între ele, întotdeauna vom observa că orice complicaţie e superficială, orice construcţie – accesorie şi orice sinteză – o aparenţă: a filosofa este un act simplu.

Cu cât ne lăsăm mai pătrunşi de acest adevăr, cu atât vom fi mai tentaţi să scoatem filosofia din şcoală şi s-o apropiem de viaţă. Sigur că atitudinea gândirii comune, aşa cum rezultă ea din structura simţurilor, inteligenţei şi limbajului, este mai apropiată de atitudinea ştiinţei decât de cea a filosofiei. Şi prin aceasta nu-nţeleg doar că toate categoriile generale ale gândirii sunt cele ale ştiinţei, că marile căi trasate de simţuri în continuitatea realului sunt cele pe care le va străbate ştiinţa, că percepţia este o ştiinţă născândă iar ştiinţa o percepţie adultă şi orice cunoaştere uzuală şi cunoaşterea ştiinţifică, ambele destinate să ne pregătească acţiunea asupra lucrurilor, sunt în mod necesar două viziuni de acelaşi gen, deşi de precizii şi scopuri inegale. Vreau mai ales să spun că orice cunoaştere uzuală este constrânsa, ca şi cunoaşterea ştiinţifică şi exact din aceleaşi motive ca şi ea, să considere lucrurile într-un timp pulverizat în care o clipă fără durată succede unei alte clipe, ce nu durează nici ea. Pentru o astfel de cunoaştere mişcarea este o serie de poziţii, schimbarea – o serie de calităţi iar devenirea în general – o serie de stări. Ea porneşte de la imobilitate (ca şi cum imobilitatea ar putea fi altceva decât o aparenţă, comparabilă cu efectul special produs de un mobil asupra unui alt mobil, legat de el) şi, printr-o ingenioasă aranjare a imobilităţilor, recompune o imitaţie a mişcării pe care o substituie mişcării înseşi: operaţie practic comodă, dar teoretic absurdă, plină de toate contradicţiile şi falsele probleme pe care metafizica şi critică le-ntâlnesc în calea lor.

Dar tocmai pentru că-n acest punct simţul comun întoarce spatele filosofiei, va fi suficient să-l determinăm să fac-o răsucire pentru a-l putea repune pe direcţia gândirii filosofice. Desigur că intuiţia comportă grade de intensitate iar filosofia – grade de profunzime; însă spiritul readus la durata reală va trăi deja viaţa intuitivă iar cunoaşterea sa asupra lucrurilor va fi una filosofică, în locul unei discontinuităţi de momente care s-ar înlocui reciproc într-un timp infinit divizat, el va percepe fluiditatea continuă a timpului real care curge indivizibil, în locul unor stări superficiale ce ar acoperi pe rând un lucru indiferent, întreţinând cu el un misterios raport de la fenomen la substanţă, el va sesiza una şi aceeaşi schimbare ce se prelungeşte mereu, ca într-o melodie în care totul este devenire dar devenitul nefiind substanţial, nu are nevoie de suport. Fără stări inerte, fără lucruri moarte, nimic altceva decât mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieţii. O viziune în care realitatea apare continuă şi indivizibilă este calea ce duce spre intuiţia filosofică.

Căci pentru a ajunge la intuiţie nu este nevoie să ieşim din domeniul simţurilor şi al conştiinţei. Aceasta a şi fost de altfel greşeala lui Kant. După ce-a dovedit cu argumente decisive că niciun efort dialectic nu ne va purta niciodată într-un dincolo şi o metafizică eficace ar fi în mod necesar una intuitivă, el adaugă că intuiţia ne lipseşte şi o astfel de metafizică este imposibilă. Aşa ar fi fost dacă n-ar fi existat şi alte timpuri, şi alte schimbări decât cele întrezărite de Kant şi cu care noi. Cel puţin, dorim să avem de-a face. Căci percepţia uzuală n-ar putea ieşi din timp şi nici n-ar putea sesiza altceva decât schimbarea. Dar timpul în care rămânem plasaţi în mod natural, schimbarea pe care-o urmărim de obicei sunt un timp şi o schimbare făcute praf şi pulbere de simţurile şi conştiinţa noastră, pentru a ne facilita acţiunile asupra lucrurilor. Să desfacem ce au făcut ele, să readucem percepţiile la originea lor şi vom avea un nou gen de cunoaştere fără a fi

nevoiţi să recurgem, pentru aceasta, la facultăţi noi.

Dacă această cunoaştere se generalizează, nu doar speculaţia va fi cea care va avea de câştigat. Viaţa de toate zilele ar fi încălzită şi luminată. Căci lumea-n care ne introduc de obicei simţurile şi conştiinţa noastră nu mai este decât o umbră; e rece şi cumva moartă. Aici, totul este orânduit pentru o comoditate sporită iar lucrurile există într-un prezent ce pare-a reîncepe la nesfârşit. Până şi noi, artificial dăltuiţi după imaginea unui univers nu mai puţin artificial, ne percepem pe noi înşine în clipă, vorbim despre trecut ca despre ceva abolit, vedem în amintire un fapt straniu sau cel puţin străin, un ajutor pe care materia îl dă spiritului. Să-ncercăm, din contră, să ne percepem aşa cum suntem, într-un prezent dens şi, mai mult, elastic, pe care-l putem dilata indefinit îndărăt, împingând tot mai departe ecranul ce ne ascunde pe noi, nouă înşine. Să sesizăm lumea exterioară aşa cum este ea, nu doar la suprafaţă, în momentul actual, ci în profunzime, cu trecutul ei imediat care-o apasă şi-i imprimă elanul său. Pe scurt, să ne obişnuim să vedem toate lucrurile sub specie durationis. Ceea ce este rigid se destinde pe dată. Aţipitul se deşteaptă, mortul învie în percepţia noastră galvanizată. Astfel, filosofia, reinsuflând viaţă fantomelor ce ne-nconjoară şi revificându-ne pe noi înşine, va oferi tuturor, în orice clipă, satisfacţii pe care arta nu le va furniza niciodată decât privilegiaţilor naturii şi norocului, şi asta doar din când în când. Prin aceasta, filosofia va deveni complementară ştiinţei atât în practică, cât şi în speculaţie. Ştiinţa, cu aplicaţiile ei ce nu vizează decât comoditatea existenţei, ne poate promite bună-starea şi cel mult plăcerea, însă filosofia ne va putea dărui bucuria.

PERCEPŢIA SCHIMBĂRII

Conferinţe ţinute la Universitatea din Oxford în 26 şi 27 mai 1911

Prima conferinţă

Primele mele cuvinte vor fi vorbe de mulţumire

adresate Universităţii Oxford pentru cinstea pe care mi-a făcut-o invitându-mă să conferenţiez aici. Întotdeauna mi-am închipuit Oxfordul drept unul dintre rarele sanctuare în care se conservă, pios întreţinute, transmise de la o generaţie la alta, căldura şi lumina gândirii antice. Dar mai ştiu că ataşamentul faţă de antichitate nu împiedică Universitatea domniilor voastre să fie cât se poate de vie, de modernă. Mai ales în ceea ce priveşte filosofia. Sunt plăcut surprins să constat cu câtă profunzime şi originalitate sunt studiaţi aici filosofii antici (ba chiar nu de mult, unul dintre cei mai valoroşi magiştri de aici a reînnoit, în punctele ei esenţiale, interpretarea teoriei Ideilor) şi cum, pe de altă parte, Oxfordul este avangarda mişcării filosofice cu cele două concepţii extreme asupra naturii adevărului: raţionalismul integral şi pragmatismul. Alianţa între prezent şi trecut este fecundă în toate domeniile, dar nicăieri mai mult decât în filosofie. Avem, desigur, ceva nou de făcut şi poate că a venit clipa să ne dăm seama de acest lucru; dar a promova noutatea nu-nseamnă neapărat a fi şi revoluţionar. Mai bine să-i studiem pe antici, să ne lăsăm pătrunşi de spiritul lor şi să-ncercăm să facem, pe cât ne stă în putere, ceea ce ei înşişi ar fi făcut dacă ar fi trăit printre noi. Iniţiaţi în ştiinţele noastre (nu mă refer doar la fizică şi matematici care poate nu te-ar schimba radical modul de a gândi, ci mai ales la biologia şi psihologia contemporană), ar ajunge la rezultate foarte diferite de cele obţinute odinioară. Acest fapt mă interesează în mod special în ceea ce priveşte problema pe care mi-am propus s-o tratez în faţa domniilor voastre, anume problema schimbării.

Am ales acest subiect anume pentru că îl consider capital şi apreciez că totul s-ar putea simplifica dacă am fi convinşi de realitatea schimbării şi am face efortul de a o sesiza. S-ar nărui toate dificultăţile schimbării considerate până acum insurmontabile. De câştigat, ar avea de câştigat nu numai filosofia. Ci şi vieţile noastre de zi cu zi – adică impresiile pe care le produc asupră-ne lucrurile, precum şi

reacţiile sensibilităţii, inteligenţei şi voinţei noastre asupra lor – ar fi poate transformate şi oarecum transfigurate. Cert e că de obicei privim schimbarea fără s-o vedem. Vorbim despre ea dar n-o şi gândim. Spunem că schimbarea exista, că totul se schimbă, că schimbarea e legea lucrurilor: da. Aşa spunem iarăşi şi iarăşi, dar acestea nu-s decât vorbe goale şi noi de fapt raţionăm şi filosofăm ca şi cum schimbarea nici n-ar exista. Pentru a gândi schimbarea, pentru a o vedea, avem de dat la o parte o imensă perdea ţesută fie din prejudecăţi fie artificiale, create de speculaţia filosofică, fie naturale, ale simţului comun. Cred că-n cele din urmă veţi fi de acord cu mine şi împreună vom pune bazele unei filosofii din care se va putea împărtăşi oricine. De aceea aş dori să stabilesc două sau trei puncte asupra cărora mi se pare că acordul e ca şi realizat. Prima conferinţă va avea în atenţie nu atât schimbarea însăşi, cât caracterele generale ale unei filosofii legate de intuiţia schimbării.

Iată pentru început un prim punct cu care toată lumea va fi de acord. Dacă simţurile şi conştiinţa ar avea o deschidere nelimitată, dacă facultatea de percepţie ar fi nedefinită, atât în sensul materiei cât şi al spiritului, n-am mai fi nevoiţi nici să concepem, şi nici să raţionam. Conceperea, închipuirea este o ultimă soluţie acolo unde nu ne e dat să percepem iar raţionamentul este făcut pentru a acoperi golurile de percepţie sau pentru a-i largi deschiderea. Nu neg utilitatea ideilor abstracte şi generale, la fel cum nu contest nici valoarea biletelor emise de bancă. Dar la fel cum bancnota nu-i decât o promisiune de aur, nicio concepţie nu are valoare decât prin percepţiile eventuale pe care le reprezintă. Nu-i vorbă, desigur, doar de percepţia unui lucru, a unei calităţi, a unei stări. Putem concepe o ordine, o armonie sau, mai general chiar, un adevăr care atunci ar deveni o lealitate. Cred că sunteţi de acord cu mine. Toată lumea a putut constata că cele mai ingenios asamblate concepţii şi raţionamentele cele mai savant clădite, se năruie ca nişte

castele din cărţi de joc atunci când un fapt – un singur fapt perceput în mod real – se izbeşte de acele concepţii, de acele raţionamente. De altfel, nu există niciun metafizician sau un teolog care să nu fie gata să afirme că o fiinţă perfectă este aceea care cunoaşte lucrurile în mod intuitiv, fără a fi nevoită să treacă prin raţionament, abstragere şi generalizare. Prin urmare, asupra acestui prim punct lucrurile sunt clare. La fel va fi şi cu punctul următor. Insuficienţa facultăţilor noastre de percepţie – insuficienţă constatată prin facultăţile de concepere şi raţionare – a dat naştere filosofiei. Concepţiile celor mai vechi dintre gânditorii Greciei erau foarte apropiate de percepţie întrucât ele completau senzaţia imediată prin transformarea unui element sensibil, cum ar fi apa, aerul ori focul. Dar din clipa-n care filosofii şcolii eleate, criticând ideea de transformare, au demonstrat sau au crezut că demonstrează imposibilitatea de a rămâne atât de aproape de domeniul simţurilor, filosofia s-a angajat pe calea pe care se află şi astăzi, cea care poartă spre o lume „supra-sensibilă”. De acum înainte, lucrurile vor fi explicate numai şi numai cu „idei” pure. E drept ca pentru antici lumea inteligibilă era situată în afară şi deasupra celei percepute prin simţuri şi conştiinţă. Facultăţile de percepţie nu ne-ar arăta decât umbrele proiectate în timp şi spaţiu de Ideile imuabile şi eterne. Pentru moderni însă, esenţele sunt constitutive lucrurilor sensibile însele, fiind adevărate substanţe în raport cu care fenomenele nu sunt decât o peliculă superficială. Dar şi anticii, şi modernii văd în filosofic o înlocuire a preceptului cu conceptul. Şi datorită insuficienţei simţurilor şi conştiinţei noastre, se văd cu toţii nevoiţi să apeleze la facultăţi mai perceptive ale spiritului, anume la funcţiile de abstragere, generalizare şi raţionament.

Ne putem înţelege deci şi asupra acestui al doilea punct. Voi trece acum la cel de-al treilea, care nu ne va ridica nici el dificultăţi, sper.

Dacă astfel se prezintă metoda filosofică, nu există,

nu poate exista o filosofie, aşa cum există o ştiinţă: din contră, întotdeauna vor fi atâtea filosofii câţi gânditori originali vor exista. Cum ar putea fi altfel? Oricât de abstractă ar fi o concepţie, ea-şi află întotdeauna punctul de plecare într-o percepţie. Inteligenţa combină şi separă; aranjează, deranjează, coordonează, dar nu crează. Are nevoie de o materie, iar materia nu-i poate veni decât de la simţuri ori de la conştiinţă. O filosofie ce completează sau construieşte realitatea cu idei pure nu va face decât să substituie sau să alipească ansamblului percepţiilor noastre concrete o percepţie anume, elaborată, subţiată, subtilizată şi astfel convertită în idee abstractă şi generală. Dar în alegerea percepţiei privilegiate va exista întotdeauna ceva arbitrar. Căci ştiinţa pozitivă a luat pentru sine tot ceea ce este incontestabil comun unor lucruri diferite, anume cantitatea, filosofiei nemairămânându-i atunci decât domeniul calităţii, unde totul este eterogen iar partea nu va reprezenta întregul decât în virtutea unui decret contestabil, dacă nu chiar arbitrar, întotdeauna vom putea opune acestui decret, altele. Şi se vor ivi o sumedenie de filosofii diferite, înarmate cu concepte diferite. Aşa încât, filosofiile se vor putea lupta la nesfârşit între ele.

Se iveşte o întrebare pe care eu o consider esenţială. Pentru că orice încercare de filosofic conceptuală suscită tentative antagoniste, pe tărâmul dialecticii pure neexistând sistem căruia să nu-i poată fi opus un altul, trebuie să rămânem aici sau ar fi mai bine să ne întoarcem la percepţie, să o facem să se dilate, să se extindă (fără a renunţa, desigur, la exerciţiul facultăţilor de concepere şi raţionare)? spuneam că insuficienţa percepţiei naturale este cea care a determinat filosofii să completeze percepţia prin concepţie – aceasta din urmă trebuind să acopere intervalul dintre datele simţurilor sau ale conştiinţei, unificând şi sistematizând cunoştinţele noastre despre lucruri. Dar analiza doctrinelor ne arată că facultatea de concepere, pe măsură ce avansează în munca de integrare,

este obligată să elimine din real un număr tot mai mare de diferenţe calitative, să restrângă parţial percepţiile şi să împuţineze viziunea noastră concretă asupra universului. Cu sau fără voia ei, orice filosofie ajunge să procedeze astfel, suscitând filosofii antagoniste ce relevă, fiecare-n parte, câte-un aspect peste care cea dintâi a trecut cu vederea. Metoda merge cumva împotriva scopului: teoretic, ea trebuia să lărgească şi să completeze percepţia; în fapt însă, este obligată să ceară unei întregi mulţimi de percepţii să se estompeze pentru a permite uneia sau alteia dintre ele să devină reprezentativă pentru toate celelalte.

— Dar închipuiţi-vă cum ar fi dacă în loc să dorim să ne ridicăm deasupra percepţiei lucrurilor, ne-am cufunda-n ea pentru a o adânci şi lărgi. Presupuneţi că am însera în ea şi voinţa iar voinţa, dilatându-se, ar dilata şi viziunea asupra lucrurilor. De astă dată, am obţine o filosofie ce n-ar sacrifica niciuna dintre datele simţurilor sau ale conştiinţei: nicio calitate, niciun aspect singular al realului nu s-ar substitui întregului cu pretenţia de a-l explica. Şi, mai ales, am avea o filosofie căreia nu am avea de ce să-i opunem altele, căci n-ar lăsa în afara ei nimic din ceea ce alte doctrine ar putea aduna; din contră, ea ar lua la sine totul. Ar cuprinde tot ceea ce este dat, şi chiar mai mult decât ceea ce e dat. Căci simţurile şi conştiinţa, constrânse la un efort excepţional, i-ar livra mai mult decât ar face-o în mod natural. Unei multiplicităţi de sisteme înarmate cu concepte diferite şi care luptă între ele, i-ar urma unitatea unei doctrine capabile să reconcilieze toţi gânditorii în una şi aceeaşi percepţie – percepţie ce s-ar lărgi treptat, graţie efortului combinat al tuturor filosofilor într-o direcţie comună.

Veţi spune că o astfel de lărgire este imposibilă. Cum să ceri ochiului trupesc ori spiritual să vadă mai mult decât poate vedea? Atenţia poate preciza, lumina – intensifica, dar ea tot nu poate scoate la iveală din câmpul percepţiei ceea ce nu se afla dintru început acolo. Aceasta ar fi

obiecţia.

— Însă credem că experienţa însăşi o respinge pentru că de veacuri întregi există oameni care au funcţia de a ne face să vedem ceea ce nu percepem în mod natural. Sunt, aceşti oameni, artiştii.

Ce altceva vizează arta, dacă nu să ne arate, în natură şi-n spirit, în afara noastră şi-n noi înşine, lucruri care altminteri n-ar lovi în mod explicit simţurile şi conştiinţa? Poetul şi romancierul care exprimă o stare de spirit nu o crează din bucăţi puse laolaltă; nici nu i-am înţelege dacă n-am observa şi-n noi, într-o anumită măsură, ceea ce ei spun despre alţii. Pe măsură ce ne vorbesc, apar nuanţe ale emoţiei şi gândirii caic pot fi prezente de multă vreme-n noi, dar ar fi rămas invizibile, în felul unei fotografii care n-a fost cufundată încă în baia care permite dezvăluirea imaginii ca atare. Poetul este dezvăluitorul însuşi. Dar funcţia artistului nu este nicăieri mai evidentă decât în arta care face cel mai larg loc imitaţiei, adică pictura. Marii pictori sunt acei indivizi care s-au înălţat până la o anumită viziune asupra lucrurilor, care a devenit sau va deveni comună tuturor oamenilor. Un Corot sau un Turner, de pildă, au întrezărit în natură anumite aspecte pe care noi nu le-am fi remarcat.

— Am putea spune că ei n-au văzut, ci au creat, că ne-au dăruit roadele imaginaţiei lor, că am adoptat invenţiile lor pentru că pur şi simplu ne-au plăcut şi că ne distrează să privim din când în când natura prin prisma imaginilor schiţate de aceşti mari pictori?!

— Aşa şi este, dar numai într-o anumită măsură; căci dac-ar fi fost doar astfel, de ce-am mai spune că lucrările unor maeştri sunt adevăratei unde-ar mai fi diferenţa între marea artă şi simplă fantezie? Să aprofundăm niţel ceea ce simţim dinaintea unei pânze de Turner sau Corot: şi vom afla că-i acceptăm şi-i admirăm pentru că am perceput deja în noi ceea ce ei ne arată. Numai că noi am perceput fără a ne fi dat seama. Pentru noi, era un fel de viziune sclipitoare şi fugitivă pierdută în mulţimea altor viziuni la

fel de sclipitoare şi fugitive care se întrepătrund în experienţa noastră uzuală asemenea unor „dissolving views” şi care, prin interferenţa lor, constituie viziunea palidă şi decolorată pe care o avem îndeobşte asupra lucrurilor. Pictorul a izolat-o; şi a fixat-o aşa de bine pe pânza încât de-acum înainte nu vom mai putea să nu vedem în realitate ceea ce el însuşi a văzut.

Prin urmare, arta ar fi suficientă pentru a ne demonstra că este posibilă o extindere a facultăţii perceptive. Dar cum se poate realiza ea?

— Artistul a trecut întotdeauna în ochii celorlalţi drept un „idealist”. Se înţelege, prin aceasta, că el e mai puţin preocupat decât noi de aspectul pozitiv şi material al lumii. Este „distrat”, în sensul propriu al cuvântului. Atunci de ce ajunge să vadă mai mult din lucruri, fiind totodată detaşat de realitate? N-am reuşi să înţelegem dacă propria noastră viziune asupra obiectelor exterioare, dar şi asupra noastră înşine, n-ar fi una pe care ataşamentul faţă de realitate, nevoia noastră de a trăi şi acţiona ne-ar obliga s-o îngustam şi s-o golim. Practic, va fi uşor de dovedit că cu cât suntem mai preocupaţi să trăim, cu atât suntem mai puţin înclinaţi să contemplăm iar necesităţile acţiunii tind să-ngusteze câmpul viziunii. Nu pot demonstra în amănunt acest punct; cred că multe probleme psihologice şi psihofiziologice ar căpăta dimensiuni noi dacă am recunoaşte că percepţia distinctă este decupată de trebuinţele vieţii practice dintr-un ansamblu mai vast. În psihologie şi-n orice alt domeniu preferăm să mergem de la parte la întreg iar sistemul nostru obişnuit de explicaţii constă în reconstruirea ideală, cu elemente simple, a vieţii mentale, pentru ca apoi să presupunem că legătura acestor elemente a produs cu adevărat viaţa noastră mentală. Dacă lucrurile s-ar petrece astfel, percepţia ar fi practic în extensibilă; ea ar fi alcătuită din asamblarea unor materiale determinate, în cantităţi determinate, şi niciodată n-am afla în ea decât ceea ce a fost dintru începuturi depus acolo. Dar faptele, când le luăm aşa cum

sunt ele, fără gândul ascuns de a explica-n mod mecanic spiritul, sugerează o cu totul altă interpretare. Şi ne arată că într-o viaţă psihologică normală există un efort constant al spiritului de a-şi limita orizontul, de a-şi întoarce faţa de la ceea ce are interesul să nu vadă, material vorbind, înainte de a filosofa, omul trebuie mai întâi să trăiască, iar viaţa ne cere să purtăm ochelari de cal, să nu privim în spate, în dreapta ori în stânga, ci doar în direcţia în care trebuie să mergem. Cunoaşterea nu se constituie câtuşi de puţin prin asocierea graduală a unor elemente simple, ci este efectul unei disocieri bruşte. Culegem, din imensul câmp al cunoaşterii virtuale, doar ceea ce interesează acţiunea asupra lucrurilor, dobândind o cunoaştere actuală restrânsa şi neglijând restul. Creierul pare a fi special alcătuit pentru realizarea muncii de selecţie. O vom dovedi cu uşurinţă în cazul operaţiilor memoriei.

Aşa cum vom vedea în conferinţa următoare, trecutul se conservă în mod necesar şi automat. Supravieţuieşte în întregime. Dar interesul nostru practic este de a-l îndepărta sau, cel puţin, de a nu accepta din el decât ceea ce poate lumina şi completă în chip util o situaţie prezenta. Creierul foloseşte tocmai la efectuarea alegerii: actualizează amintirile utile şi menţine în subsolul conştiinţei pe cele care nu folosesc la nimic. La fel am putea spune şi despre percepţie.

Ca auxiliară a acţiunii, ea izolează ceea ce nu interesează din ansamblul realităţii, arătându-ne mai puţin lucrurile însele, cât foloasele ce le-am putea obţine de pe urma lor. Ea le clasează şi le etichetează din nainte; noi abia dacă mai privim obiectul, ne este suficient să ştim cărei categorii îi aparţine. Dar câteodată, printr-un accident fericit, se mai ivesc şi oameni ale căror simţuri ori conştiinţe sunt mai puţin aderente la viaţă. Natura a uitat să ataşeze facultăţii lor perceptive, facultatea de acţiune. Când privesc un lucru, îl văd pentru el, nu pentru ei. Nu mai percep doar în vederea acţiunii; percep pentru a percepe – gratuit, de plăcere. Ei se nasc detaşaţi printr-o

anumită parte a lor, fie prin conştiinţă, fie prin unul dintre simţuri. Şi-n funcţie de această detaşare ce poate aparţine fie unui simţ, fie conştiinţei, ei sunt sculptori sau pictori, muzicieni sau poeţi. Prin urmare, în arte aflăm o viziune mai directă asupra realităţii, şi aceasta pentru că artistul se gândeşte mai puţin să-şi utilizeze propria percepţie cât să perceapă un număr cât mai mare de lucruri.

Ei bine, ceea ce natura face din când în când, în mod gratuit, pentru câţiva privilegiaţi, filosofia n-ar putea oare încerca să facă, în aceeaşi materie dar în alt sens şi în alt mod. Pentru toată lumea? Ce alt rol ar avea filosofia, dacă nu acela de a ne aduce la o percepţie mai completă a realităţii, printr-o anumită deplasare a atenţiei? Ar fi în joc o deturnare a atenţiei de la aspectul practic interesat al universului şi o reînturnare a ei către ceea ce, practic vorbind, nu foloseşte la nimic. Conversiunea atenţiei va fi filosofia însăşi.

La o primă privire, s-ar părea că aşa se şi-ntâmplă de multă vreme, în fond, nu numai un filosof a spus că pentru a filosofa e nevoie să te detaşezi, că speculaţia este inversul acţiunii. Vorbeam adineaori despre filosofii greci; dar niciunul n-a exprimat această idee cu mai multă forţă decât Plotin. „Orice acţiune, spunea el (şi chiar adăuga „orice fabricare”) este o împuţinare a contemplaţiei”, (ntxvraxov) Srj aveupriaohev TEvv nouiaiv KCO. Irvv npofyv n ocaseveiav (tecopiaţ, t napaicoxougriua) Şi, fidel spiritului lui Platon, gândea că descoperirea adevărului necesită o conversiune (gr.) a spiritului, care se desprinde de aparenţele şi lumea sublunară şi se ataşează realităţilor din înalturi: „Să fugim spre tărâmul nostru drag!” – Dar, după cum vedeţi, era vorba de fugă. Mai precis, pentru Platon şi pentru toţi cei care au înţeles metafizica în felul lui, a te desprinde de viaţa şi a-ţi converti atenţia consta în a te transporta imediat într-o lume diferită de cea în care trăim cu toţii, în a suscita alte facultăţi perceptive dec* cefe ale simţurilor şi conştiinţei. N-au crezut că educarea atenţiei ar consta mai curând în a-i scoate ochelarii de cal

şi în a o dezobişnui de îngustările pe care i le-a impus viaţa. N-au considerat că măcar o parte a metafizicii, a speculaţiilor ei, ar trebui să continue să privească ceea ce priveşte toată lumea. Nu, ei trebuiau să se-ntoarcă întotdeauna către altceva. De aceea apelează invariabil la facultăţi de viziune diferite de cele pe care noi le exersăm zilnic în cunoaşterea lumii exterioare şi a noastră înşine.

Kant considera că metafizica e imposibilă tocmai întrucât contesta existenţa acestor facultăţi transcendente. Una dintre cele mai importante şi mai profunde dintre ideile Criticii Raţiunii Pure este următoarea: metafizică, dacă este posibilă, este posibilă doar printr-o viziune, nicidecum printr-o dialectică. Dialectica ne conduce la filosofii opuse; ea demonstrează la fel de bine şi teză, şi antiteza antinomiilor. Doar o intuiţie superioară (numită de Kant intuiţie „intelectuală") adică o percepţie a realităţii metafizice permite constituirea metafizicii ca atare. Astfel, cel mai clar rezultat al Criticii kantiene este de a arăta că nu vom putea pătrunde într-un dincolo al acestei lumi decât prin viziune, că-n acest domeniu o doctrină nu are valoare decât prin percepţia pe care o conţine. Luaţi această percepţie, analizaţi-o. Recompuneţi-o, întoarceţi-o pe toate părţile, supuneţi-o celor mai subtile operaţiuni ale alchimiei intelectuale şi veţi vedea că în creuzet vă va rămâne în final exact ceea ce aţi pus dintru început acolo. Veţi alia exact atâta viziune cita aţi introdus; raţionamentul nu vă va ajuta să faceţi nici măcar un pas dincolo de ceea ce aţi perceput la început. Iată ce a pus în evidenţă Kant; şi după opinia mea acesta e cel mai mare serviciu pe care l-a putut face filosofiei speculative. El a stabilit definitiv că metafizica nu e posibilă decât printr-un efort al intuiţiei.

— Numai că, după ce-a dovedit că intuiţia e singura capabilă să ne dea o metafizică, a adăugat: această intuiţie este imposibilă.

De ce o considera imposibilă? Tocmai pentru că îşi reprezenta o astfel de viziune – şi anume o viziune a realităţii „în sine" – aşa cum şi-o reprezentase şi Plotin la

vremea lui, cum şi-au reprezentat-o în genere toţi cei care-au făcut apel la intuiţia metafizică. Toţi au văzut în ea o facultate de cunoaştere radical diferită de conştiinţă şi de simţuri, orientată chiar într-o direcţie inversă. Toţi au crezut că a te detaşa de viaţa practică însemna a-i întoarce spatele. De ce-au crezut una ca asta? Şi de ce Kant, adversarul lor, le-a împărtăşit eroarea? De ce-au judecat cu toţii aşa, chit c-au ajuns la concluzii diferite, unii construind o metafizică, iar alţii declarând-o imposibilă? Au crezut ceea ce-au crezut pentru că simţurile şi conştiinţa, aşa cum funcţionează ele în viaţa noastră de toate zilele, ne-ar face să sesizăm în mod direct mişcarea. Au crezut că prin simţurile şi conştiinţa ce-ar lucra cum lucrează ele de obicei, am întrezări în mod real schimbarea din noi şi din lucruri. Prin urmare, aşa cum inevitabil decurge din datele obişnuite ale simţurilor şi ale conştiinţei ajungem, în ordinea speculaţiei, la contradicţii insolubile. Prin urmare, filosofii au conchis că aceste contradicţii sunt inerente schimbării însăşi şi că pentru a se sustrage contradicţiei trebuie să iasă din sfera schimbării şi să se-nalţe deasupra Timpului. Acesta este temeiul gândului metafizicienilor precum şi al celor care, alături de Kant, neagă posibilitatea metafizicii.

În ultimă instanţă, metafizica s-a născut din argumentele lui Zenon din Elea referitoare la schimbare şi mişcare. Zenon e cel care, atrăgând atenţia asupra absurdităţii a ceea ce numea el mişcare şi schimbare, a determinat filosofii – pe Platon în special – să caute realitatea coerentă şi adevărata în ceea ce nu se schimbă. La rândul său, Kant a crezut că simţurile şi conştiinţa se exersează într-un Timp veritabil, adică într-un Timp care se schimba neîncetat, într-o durată care durează, dându-şi seama, pe de altă parte, şi de relativitatea datelor uzuale ale simţurilor şi conştiinţei (relativitate căreia Kant i-a pus capăt înaintea punctului transcendent final al efortului său). Tocmai de aceea el a considerat că în lipsa unei viziuni, alta decât cea a simţurilor şi conştiinţei – viziune a

cărei urmă n-a aflat-o deloc la om – metafizica este absolut imposibilă.

Dar dac-am putea stabili că ceea ce a fost considerat, mai întâi de către Zenon şi apoi de alţi metafizicieni, drept mişcare şi schimbare, nu este nici schimbare şi nici mişcare, că ei au reţinut din schimbare ceea ce nu se schimbă şi din mişcare, ceea ce nu se mişcă, că au luat drept percepţia imediată şi completă a schimbării şi mişcării o cristalizare a acestei percepţii, o solidificare a ei orientată în scop practic; – şi dacă, pe de altă parte, am putea arăta că ceea ce Kant a considerat drept timpul însuşi este în fapt un timp care nici nu curge, nici nu se schimbă şi nici nu durează; – atunci, pentru a ne sustrage contradicţiilor de felul celor semnalate de Zenon şi pentru a desface cunoaşterea cotidiană din relativitatea de care Kant o credea afectată, nu ar mai fi cazul să ieşim din timp (căci am ieşit deja!), nici să ne desprindem de schimbare (ne-am desprins deja prea mult chiar!); ci ar trebui, din contră, să captăm durata şi schimbarea în mobilitatea lor originară. Şi vom vedea atunci năruindu-se mai mult decât o dificultate, dispărând mai mult decât o problemă; căci prin extensiunea şi revigorarea facultăţii de percepţie vom putea poate (deşi încă nu este momentul să ne ridicăm la aşa înălţimi) să restabilim continuitatea în ansamblul cunoştinţelor noastre, o continuitate care nu ar mai fi ipotetică şi construită, ci experimentată şi trăită printr-o prelungire a intuiţiei realizată de câteva suflete privilegiate. Este oare posibilă o astfel de muncă? Vom încerca să aflăm împreună în următoarea conferinţă, cel puţin în ceea ce priveşte cunoaşterea mediului înconjurător.

Conferinţa a doua

Ieri mi-aţi acordat atâta atenţie, încât nu trebuie să vă mire faptul că sunt tentat să abuzez şi astăzi de bunăvoinţa dumneavoastră. Am să vă rog să faceţi un efort oarecum dureros pentru a îndepărta câteva dintre schemele artificiale ce se interpun de obicei între noi şi

realitate. Este vorba de renunţarea la anumite deprinderi de gândire, despre faptul de a ne da seama care dintre acestea ne-au devenit co-naturale. Trebuie să revenim la percepţia directă a schimbării şi mobilităţii. Iată un prim rezultat al acestor eforturi. Ne vom reprezenta orice schimbare, orice mişcare, ca fiind absolut indivizibile.

Să-ncepem cu mişcarea. Mâna mea se află în punctul A. O mut în punctul B, parcurgând intervalul AB. Afirm că mişcarea din punctul A în punctul B este ceva simplu.

Dar este o senzaţie imediată, pe care o încearcă fiecare dintre noi. Neîndoielnic că-n vreme ce ne mişcăm mâna din A în B ne spunem că am putea-o opri într-un punct intermediar, dar atunci n-am mai avea de-a face cu o aceeaşi mişcare. N-ar mai exista o mişcare unică de la A la B; ar exista, prin ipoteză, două mişcări, cu un interval de oprire. Nici dinlăuntru, prin simţul muscular, şi nici din afară, prin vedere, n-am mai avea o aceeaşi percepţie. Dar dacă lăsăm mişcarea dintre A şi B aşa cum este ea, o simţim indivizibilă şi, prin urmare, va trebui s-o declarăm că atare.

E drept că, privindu-mi mâna deplasându-se dinspre A spre B şi descriind intervalul AB. Îmi spun în sinea mea: „intervalul AB se poate diviza în câte părţi vreau, deci şi mişcarea din A în B se poate diviza în câte părţi doresc, de vreme ce aceasta mişcare se aplică acestui interval”. Sau: „În fiece moment al traiectoriei sale, mobilul trece printr-un anume punct; în consecinţa, în mişcare am putea distinge câte etape dorim, mişcarea fiind infinit divizibila!” Dar haideţi să ne gândim o clipă. Cum ar putea mişcarea să se aplice peste un spaţiu pe care-l parcurge? Cum ar putea coincide mişcătorul cu nemişcatul? Cum va fi obiectul care se mişcă într-un punct anume al traiectoriei sale? Da. Trece pe-acolo sau, cu alte cuvinte, ar putea fi în respectivul punct. Va fi acolo doar dacă se va opri acolo; dar dacă s-ar opri, n-am mai avea de-a face cu o aceeaşi mişcare. Când nu exista opriri pe traiectorie, aceasta e întotdeauna parcursa dintr-un singur salt. Saltul poate

dura câteva secunde, zile, luni sau chiar ani: nu are nicio importanţă. Căci unic fiind, nu poate fi descompus. Numai ca traiectul o dată efectuat, şi cum traiectoria este spaţiu iar spaţiul este indefinit divizibil, ne închipuim că mişcarea însăşi ar fi indefinit divizibila. Ne place să ne-nchipuim astfel pentru ca într-o mişcare nu ne interesează schimbarea de poziţie, ci poziţia însăşi, cea pe care tocmai mobilul a părăsit-o, cea în care va ajunge, cea în care-ar fi ajuns dacă s-ar fi oprit pe traseu. Avem nevoie de imobilitate, şi cu cât reuşim mai bine să ne reprezentăm mişcarea drept suprapusă imobilităţii punctelor spaţiului pe care-l parcurge, cu atât ni se pare că o înţelegem mai bine. De fapt, nici nu exista imobilitate veritabilă, prin aceasta înţelegând o deplină absenţa a mişcării. Mişcarea este realitatea însăşi, şi ceea ce-am putea numi imobilitate este o anumită stare de lucruri analogă celei ce se produce când două trenuri merg cu o aceeaşi viteză, pe două căi paralele: fiecare dintre cele două trenuri este imobil pentru călătorii din celălalt. Numai că o asemenea situaţie, care. La drept vorbind, este excepţională, ni se pare a fi situaţia obişnuită şi normală pentru că ea ne permite să acţionam asupra lucrurilor, permiţând totodată şi lucrurilor să acţioneze asupra noastră. Călătorii din cele două trenuri nu-şi pot da mâna pe fereastră, nu pot sporovăi decât dacă sunt „nemişcaţi”, adică dacă merg în acelaşi sens şi cu aceeaşi viteză. Pentru că acţiunea noastră are nevoie de „imobilitate”, o erijăm pe aceasta din urmă în realitate, facem din ea un absolut şi vedem în mişcare ceva ce i se adaugă din exterior. Nimic mai legitim în practică! Dar când transportăm această deprindere de gândire în domeniul speculaţiei, abordăm în mod greşit adevărata realitate, creăm cu inima uşoară probleme insolubile şi închidem ochii la tot ce are realul mai viu.

Nu este nevoie să vă reamintesc argumentele lui Zenon din Eka. Toate presupun confuzia dintre mişcare şi spaţiul parcurs sau cel puţin convingerea că putem trata mişcarea aşa cum tratăm spaţiul, divizând-o fără a ţine

seama de articulaţiile ei. Şi spunem că Ariile nu va ajunge niciodată broasca pentru că până în momentul în care el va atinge punctul în care fusese broasca, aceasta va fi avut deja vreme să-l depăşească, şi aşa mai departe, la nesfârşit. Filosofii au respins acest argument în mai multe moduri, dar în moduri aşa de diferite, încât fiece refutaţie refuză celorlalte dreptul de a se crede definitive. Ar fi existat totuşi o modalitate mai simplă de a tranşa dificultăţile, anume întrebându-l pe Ahile. Căci, de vreme ce Ahile sfârşeşte prin a ajunge broasca din urmă şi chiar prin a o depăşi, trebuie să ştie mai bine decât oricine cum stau lucrurile. Filosoful antic ce demonstra realitatea mişcării mergând nu se înşela: singura lui greşeală a fost aceea c-a săvârşit doar gestul, fără niciun alt comentariu. Să-i cerem lui Ahile să-şi comenteze cursa: iată ce ne-ar răspunde fără doar şi poate. „Zenon vrea să ajung din punctul în care mă aflu, în punctul pe care broasca tocmai l-a părăsit şi de acolo, în următorul punct părăsit de ea şi aşa mai departe etc; aşa procedează ca să mă facă să alerg. Dar eu când fug judec altfel. Fac un prim pas, apoi al doilea şi aşa mai departe: în cele din urmă, după un anumit număr de paşi, fac un ultim pas prin care depăşesc broasca ţestoasă. Săvârşesc astfel o serie de acte indivizibile. Cursa mea este seria acestor acte. Puteţi distinge-n cadrul ei tot atâtea părţi citi paşi am făcut eu. Dar nu aveţi dreptul să o dezarticulaţi conform unei alte legi. Nici să presupuneţi că ar fi articulată în altă manieră.

A proceda asemenea lui Zenon înseamnă a admite că întreaga mea cursă poate fi descompusă arbitrar, asemenea spaţiului parcurs; înseamnă a crede că traiectul se suprapune traiectoriei; înseamnă a face să coincidă, a confunda deci, mişcarea cu imobilitatea”.

Dar tocmai în aceasta şi constă metoda noastră obişnuită. Raţionăm asupra mişcării ca şi cum ar fi făcută din imobilităţi şi, când o privim mai îndeaproape, tot cu imobilităţi o reconstituim. Pentru noi, mişcarea e o poziţie, apoi o poziţie nouă şi tot aşa, la nesfârşit. E drept, ne

gândim că ar trebui să mai fie şi altceva şi că de la o poziţie la alta există trecerea prin care este străbătut intervalul, însă de-ndată ce ne fixăm atenţia asupra trecerii, o transformăm rapid într-o serie de poziţii, deşi recunoaştem totuşi că între două poziţii succesive trebuie să presupunem existenţa unei treceri. Dar amânam la nesfârşit momentul analizării trecerii acesteia. Admitem că există, îi dăm un nume şi ne declarăm mulţumiţi: o dată aranjate lucrurile în partea asta, ne-ntoarcem către poziţii şi preferăm să nu mai avem de-a face decât cu ele. Ne temem instinctiv de dificultăţile pe care le-ar întâmpina gândirea în faţa unei viziuni ce-ar prezenta mişcarea sub aspectul ei de mişcare; şi avem dreptate, de vreme ce noi înşine am încărcat mişcarea cu imobilităţi. Dacă mişcarea nu e totul, înseamnă că nu e nimic; şi dacă am început prin a stabili că imobilitatea poate fi o realitate, mişcarea ne va aluneca printre degete exact când credem c-am prins-o mai bine.

Am vorbit despre mişcare; dar aceleaşi lucruri le-aş putea spune şi despre orice altă schimbare. Orice schimbare reală este o schimbare indivizibilă. Ne place să o tratăm ca pe o serie de stări distincte ce s-ar alinia cumva în timp. Şi e şi firesc să fie aşa. Dacă schimbarea e continuă şi în noi, şi în alte lucruri, pentru ca această neîntreruptă schimbare pe care fiecare dintre noi o numeşte „eu” să poată acţiona asupra schimbării neîntrerupte numite „lucru”, trebuie ca cele două schimbări să fie, una în raport cu cealaltă, într-o situaţie analogă celor două trenuri despre care aminteam mai sus. Spunem, de pildă, că un obiect îşi schimbă culoarea şi că aici schimbarea constă într-o serie de nuanţe care-ar fi elementele constitutive ale schimbării dar care, ele însele, nu se vor schimba. Să nu uităm însă că în fiecare nuanţă există, în mod obiectiv, o oscilaţie infinit de rapidă şi care este schimbarea însăşi. Şi, pe de altă parte, percepţia noastră asupra schimbării, în ceea ce are ea subiectiv, nu este decât un aspect izolat, abstract, al stării generale a

persoanei noastre care, global vorbind, se schimbă neîncetat, la respectiva schimbare participând şi acea percepţie aşa-zis invariabilă. De fapt, nu există percepţie care să nu se modifice în fiece clipă. Astfel încât culoarea, considerată în exteriorul nostru, este mobilitatea însăşi, propria noastră persoană fiind tot mobilitate. Dar întreg mecanismul nostru de percepţie a lucrurilor, precum şi cel de acţiune asupra lucrurilor a fost reglat în aşa fel încât să stabilească între mobilitatea exterioară şi mobilitatea interioară o situaţie comparabilă cu cea a celor două trenuri.

— Mai complicată, desigur, dar de acelaşi gen: când cele două schimbări, cea a obiectului şi cea a subiectului, au loc în condiţii particulare, suscită aparenţa particulară a ceea ce numim îndeobşte „stare”. Şi o dată intrată în posesia „stărilor”, mintea recompune cu ele schimbarea. Repet, nimic mai firesc: împărţirea schimbării în stări ne dă posibilitatea să acţionăm asupra lucrurilor şi, practic vorbind, e mai util să ne interesăm de stări decât de schimbarea însăşi. Dar ceea ce favorizează acţiunea va fi mortal pentru speculaţie, închipuiţi-vă că o schimbare ar fi cu adevărat compusă din stări: în tot aceeaşi clipă veţi vedea ivindu-se o serie-ntreagă de probleme metafizice insolubile. Dar toate vizează doar aparenţele. Ceea ce înseamnă că aţi închis ochii la adevărata realitate.

Nu voi mai insista asupra acestui punct. Faceţi, fiecare, această experienţă, acordaţi-vă şansa unei viziuni directe asupra unei schimbări, a unei mişcări: veţi avea sentimentul indivizibilităţii absolute, iată-ne ajunşi la cel de-al doilea punct, extrem de apropiat de primul. Schimbări exista, dar sub schimbare nu aflăm lucruri care se schimbă: schimbarea nu are nevoie de un suport. Există şi mişcări, însă mi şi obiecte inerte, invariabile, care se mişcă: mişcarea nu implică un mobil

Ne vine greu să ne reprezentăm astfel lucrurile, pentru că simţul prin excelenţă este cel al vederii, iar ochiul a căpătat deprinderea să decupeze din ansamblul

câmpului vizual, figuri relativ invariabile, despre care se presupune că se deplasează fără a se deforma; prin urmare, mişcarea s-ar suprapune mobilului în forma unui accident, în fond. Este cât se poate de util să ai de-a face, în viaţa de zi cu zi, cu obiecte stabile şi oarecum responsabile, cărora să li te poţi adresa asemenea unor persoane. Simţul vederii face-n aşa fel încât abordează lucrurile exact din această perspectivă: luminător a celor obscure, el pregăteşte acţiunea asupra lumii exterioare. Dar deja adresându-ne simţului auzului, vom întâmpina mai puţine greutăţi în perceperea schimbării şi mişcării ca realităţi independente. Să ascultăm o melodie, să ne lăsăm legănaţi de ea: nu-i aşa că avem percepţia clară a unei mişcări care nu este legată de niciun mobil, a unei schimbări în sine, fără ceva anume care să se schimbe? Schimbarea îşi este suficientă sieşi, ea este lucrul însuşi. Oricâtă vreme ar dura, este indivizibilă; dacă melodia s-ar opri mai devreme, nu ar mai fi aceeaşi masă sonoră; ar fi alta. Dar tot indivizibilă şi ea. Avem, desigur, tendinţa de a o diviza şi de a ne-o reprezenta nu drept neîntreruptă continuitate a melodiei, ci ca pe o juxtapunere de note distincte. Dar de ce? Pentru că ne gândim la seria discontinuă de eforturi depuse pentru a recompune cu aproximaţie sunetul auzit, cântând noi înşine şi. De asemenea, pentru că percepţia auditivă a căpătat deprinderea de a se impregna cu imagini vizuale. Aşa că ascultăm o melodie prin intermediul viziunii unui dirijor ce-şi priveşte partitura. Ne reprezentăm note juxtapuse altor note pe o foaie imaginară de hârtie. Ne gândim la un pian la care-am cânta, la arcuşul care se mişcă cu regularitate, la muzicianul care, alături de alţii, îşi aduce şi el obolul. Să facem abstracţie de imaginile spaţiale: rămâne schimbarea pură, suficientă sieşi, deloc divizată, deloc ataşată de un „lucru” care se schimbă.

Să ne-ntoarcem la vedere. Fixându-ne şi mai bine atenţia, ne dăm seama că în situaţia de mai sus o aceeaşi mişcare nu are nevoie de un vehicul, iar schimbarea – de o

substanţă, în accepţia curentă a termenului. Deja ştiinţa fizicii sugerează o astfel de viziune asupra lucrurilor materiale. Cu cât progresează mai mult, cu atât dizolvă materia în acţiuni ce se desfăşoară în spaţiu, în mişcări ce fug de ici-dincolo asemenea unor uşoare freamăte, în aşa fel încât mobilitatea devine realitatea însăşi. Se-nţelege că ştiinţa începe prin a asigura un suport mobilităţii. Dar, pe măsură ce ea avansează, suportul dă-napoi: masele se pulverizează în molecule, moleculele în atomi, atomii în electroni sau corpusculi. În cele din urmă, suportul destinat mobilităţii se dovedeşte a fi doar o schemă comodă – o simplă concesie pe care savantul o face obişnuinţelor imaginaţiei vizuale, însă nu-i deloc necesar să mergem atât de departe. Ce este „mobilul” căruia vederea îi ataşează mişcarea, asemenea unui vehicul? E doar o pată colorată despre care ştim că se reduce, în ea însăşi, la o serie de oscilaţii extrem de rapide. Pretinsa mişcare a unui lucru nu este, în realitate, decât mişcarea mişcărilor.

Dar nicăieri substanţialitatea mişcării nu este atât de vizibilă, de palpabilă, ca în domeniul vieţii interioare. Dificultăţile şi contradicţiile de tot felul la care-au ajuns teoriile personalităţii se trag din faptul că, pe de o parte, ne-am închipuit că o serie de stări succesive, psihologic distincte şi invariabile ar produce, prin chiar succesiunea lor, variaţiile eului, iar pe de altă parte – un eu nu mai puţin invariabil ce le-ar servi drept suport. Cum s-ar putea întâlni însă unitatea şi multiplicitatea aceasta? Şi cum, fără a dura niciuna. Nici cealaltă – prima pentru că schimbarea este ceva ce i s-ar suprapune, iar a doua pentru că e făcută din elemente care nu se schimbă – s-ar putea constitui într-un eu care durează? Adevărul este că nu există niciun substrat rigid, imuabil, şi nici stări distincte care se preumblă asemenea actorilor pe o scenă. Există doar melodia continuă a vieţii noastre interioare, melodie ce se continuă şi se va continua, indivizibilă, de la începutul şi până la sfârşitul existenţei noastre conştiente. Tocmai în

aceasta constă personalitatea.

Continuitatea indivizibilă a schimbării constituie durata reală. Nu pot intra acum într-o analiză amănunţită a acestei probleme pe care am prezentat-o în alte scrieri. Mă voi mulţumi să răspund celor ce văd în durata „reală” nu ştiu ce dat inefabil şi misterios că ea este cel mai limpede lucru din lume: durata reală este ceea ce a fost întotdeauna timpul, dar timpul perceput ca indivizibil. N-aş putea contesta faptul că timpul implică succesiunea, în schimb, nu voi putea accepta ideea că succesiunea se prezintă conştiinţei noastre în primul rând că distincţia dintre un „înainte” şi un „după” juxtapuse. Când ascultăm o melodie, resimţim cea mai pură impresie cât se poate de îndepărtată de cea de simultaneitate – şi, cu toate acestea, însăşi continuitatea melodiei şi imposibilitatea descompunerii ei ne produc o atare impresie. Dacă o decupăm în note distincte, în câţi „înainte” şi „după” dorim, înseamnă că am amestecat în ea imagini spaţiale şi am impregnat succesiunea cu simultaneitate; căci numai şi numai în spaţiu există distincţia netă între părţi exterioare unele altora. Recunosc că de obicei ne plasăm în timpul spaţializat. Nu avem niciun interes să ascultăm zumzăitul neîntrerupt al vieţii profunde. Şi totuşi acolo se află durata reală. Datorită ei schimbările mai mult sau mai puţin lungi la care asistăm, din noi ori din lumea exterioară, îşi află loc în unul şi acelaşi timp.

Astfel, fie că-i vorba de în afară ori înăuntru, despre noi sau despre lucruri, realitatea este mobilitatea însăşi. Asta doream să spun când notam că există schimbare, nu şi lucruri care se schimbă.

Dinaintea spectacolului mobilităţii universale, se poate că pe unii dintre noi să-i apuce ameţeala. Au fost obişnuiţi cu pământul stabil; nu pot face uşor faţă ruliului şi tangajului. Le trebuie puncte „fixe” de care să-şi agaţe gândirea şi existenţa. Consideră că, dacă totul trece, nu există nimic; şi dacă realitatea este mobilitate, atunci ea deja nu mai este în clipa-n care o gândim. Se sustrage

gândirii. Lumea materială, spun ei, se va dizolva, iar spiritul se va îneca în torentul năvalnic al lucrurilor.

— Să stea liniştiţi! Dacă vor accepta să privească direct schimbarea, fără niciun văl interpus, o vor vedea drept ceea ce este mai substanţial, mai durabil în lume. Soliditatea ei este infinit superioară celei a unei fixităţi, care nu-i decât o înşiruire efemeră de mobilităţi. Ajung, astfel, la cel de-al treilea punct asupra căruia doream să vă atrag atenţia. Dacă schimbarea este reală şi chiar constitutivă realităţii, va trebui să abordăm trecutul în cu totul alt mod decât am fost obişnuiţi s-o facem prin filosofie şi limbaj. Ne-am obişnuit să ne reprezentăm trecutul drept ceva inexistent, iar filosofii n-au făcut decât să-ncurajeze această tendinţă naturală. Şi pentru ei, şi pentru noi, doar prezentul exista prin el însuşi; dacă supravieţuieşte câte ceva din trecut, nu se întâmplă astfel decât datorită ajutorului prezentului, un fel de milă a acestuia faţă de trecut sau, cu alte cuvinte şi renunţând la metafore, prin intervenţia unei funcţii particulare numite memorie, al cărui rol ar fi de a conserva în mod excepţional cutare sau cutare fragment al trecutului, înmagazinându-l într-un fel de cutie.

— Eroare profundă! Da, de acord, eroare utilă, chiar necesară acţiunii, dar mortală pentru speculaţie, în ea aflăm, închise „in a nutshell” (în engleză în original; „într-o coajă de nucă” – n.t.) cum se spune la dumneavoastră, majoritatea iluziilor ce pot vicia gândirea filosofică.

Să zăbovim niţel asupra acestui „prezent”, care-ar fi singurul existent. Ce este, la drept vorbind, prezentul? E vorba despre clipa actuală – adică clipa matematică anume în care punctul matematic s-ar afla pe o linie –, deci este clar că o atare clipă este o abstracţie pură, o închipuire a spiritului, şi care n-ar putea avea existenţă reală.

Niciodată nu veţi putea fabrica timpul cu clipe de genul ăsta, la fel cum nici nu veţi putea compune o linie cu puncte matematice. Chiar dacă am presupune totuşi că ea există, cum ar putea exista o clipă anterioară celei avute în

atenţie? Cele două clipe nu pot fi separate printr-un interval temporal pentru că, prin ipoteză, aţi redus timpul la o juxtapunere de clipe. Ele nu vor fi separate prin nimic şi, în consecinţă, vor fi una şi aceeaşi: două puncte matematice care se ating, se confundă. Să lăsăm la o parte subtilităţile. Conştiinţa ne spune că, atunci când vorbim despre prezent, ne gândim la un anumit interval al duratei. Care durată? Imposibil s-o fixăm cu exactitate; e ceva îndeajuns de vag. În clipa asta, prezentul meu este fraza pe care tocmai o pronunţ. Dar este astfel pentru că eu doresc să limitez câmpul atenţiei mele la această frază. Atenţia este ceva ce poate fi întins ori comprimat, în felul intervalului dintre două puncte ale unui compas. Deocamdată, punctele se-ndepărtează suficient de mult pentru a atinge exact începutul şi sfârşitul frazei mele. Dar dacă aş avea chef să le-ndepărtez şi mai mult, atunci prezentul meu ar cuprinde, în afara ultimei frazei, şi pe cea care-a precedat-o; ar fi suficient să adopt o altă punctuaţie. Să mergem mai departe: o atenţie indefinit extensibila şi-ar fixa privirea atât asupra frazei precedente, asupra tuturor frazelor anterioare ale conferinţei, cât şi asupra tuturor evenimentelor ce-au precedat conferinţei, deci asupra unui fragment destul de mare din ceea ce numim trecutul nostru. Distincţia pe care-o practicăm între prezent şi trecut este, prin urmare, dacă nu arbitrară, cel puţin relativă la întinderea câmpului pe care-l poate cuprinde atenţia la viaţă. „Prezentul” ocupă exact atâta loc cât ocupă acest efort. De îndată ce atenţia particulară părăseşte lucrul pe care-l fixa, respectivul lucru abandonat al prezentului devine, ipso facto, obiect al trecutului, într-un cuvânt, prezentul cade în trecut imediat ce încetăm să-i atribuim un interes actual. Se întâmpla cu prezentul indivizilor la fel ca şi cu cel al naţiunilor; un eveniment aparţine trecutului şi intră în istorie atunci când nu mai interesează direct politica zilei şi poate fi neglijat fără ca afacerile să aibă de suferit. Atâta vreme cât acţiunea sa se face simţită, el aderă la viaţa naţiuni şi îi rămâne prezent.

Prin urmare, nimic nu ne împiedică să împingem îndărăt atât cât voim linia de separare între prezent şi trecut. O atenţie la viaţă suficient de puternică şi suficient de desprinsă de orice interes practic ar îmbrăţişa astfel într-un prezent indivizibil întreaga istorie trecută a persoanei conştiente – nu ca pe ceva momentan, nu ca pe-un ansamblu de părţi simultane, ci drept ceva continuu prezent şi-n egală măsură continuu mişcător. Aşa se-ntâmplă. Repet, cu melodia pe care-o percepem indivizibilă şi care, de la un cap la altul, constituie – lărgind sensul cuvântului – un prezent perpetuu, deşi perpetuitatea aceasta nu are nimic comun cu imutabilitatea. La fel cum nici indivizibilitatea nu se aseamănă cu instantaneitatea. E vorba despre un prezent care durează.

Aceasta nu-i o simplă ipoteză, în cazuri excepţionale, se-ntâmpla ca atenţia să renunţe brusc la interesul faţă de viaţă: tot în acea clipă, ca prin farmec, trecutul redevine prezent. Persoanelor cărora le răsare dinainte, pe neaşteptate, pericolul morţii, alpinistul ce alunecă în fundul prăpastiei, înecaţii şi spânzuraţii de pildă, suferă uneori o conversiune bruscă a atenţiei – un fel de schimbare de orientare a conştiinţei care, până atunci întoarsă spre viitor şi absorbită de necesităţile acţiunii, se dezinteresează dintr-odată de toate acestea. Fapt suficient pentru ca mii şi mii de detalii „uitate” să fie rememorate, pentru ca întreaga istorie a persoanei să se desfăşoare dinaintea ei într-o vastă frescă mişcătoare.

Memoria nu are nevoie de explicaţie. Sau, mai curând, nu există o facultate specială al cărei rol ar fi de a reţine trecutul pentru a-l deşerta mai apoi în prezent. Trecutul se conservă singur, automat. Sigur că dacă închidem ochii la indivizibilitatea schimbării, la faptul că cel mai îndepărtat trecut aderă la prezent şi, împreună cu el, se constituie într-o singură şi aceeaşi schimbare neîntreruptă, ni se pare că trecutul ţine în chip firesc de cele abolite, iar conservarea sa este ceva ieşit din comun. Atunci ne credem obligaţi să ne închipuim un aparat a

cărui funcţie va fi înregistrarea părţilor trecutului susceptibile de a reapare dinaintea conştiinţei. Dar dacă ţinem seama de continuitatea vieţii interioare şi, în consecinţă, de indivizibilitatea ei, nu se mai pune problema explicării conservării trecutului ci, din contră, a aparentei lui aboliri. Nu vom mai avea a da seama de amintire, ci de uitare. Explicaţia o vom afla în structura creierului. Natura a inventat un mecanism pentru a ne canaliza atenţia în direcţia viitorului, pentru a o deturna de la trecut – adică de la acea parte a istoriei noastre care nu interesează acţiunea prezentă – şi, cel mult pentru a-i aduce, în formă de „amintiri", cutare sau cutare simplificare a experienţelor anterioare, destinate să completeze experienţa momentului; în aceasta constă aici funcţia creierului. Nu putem aborda acum o discuţie referitoare la teoria ce pretinde că creierul foloseşte la conservarea trecutului, că el înmagazinează amintirile ca pe-un fel de clişee fotografice pe care le vom putea folosi mai apoi, ca pe nişte fonograme destinate să devină sunete. Am examinat această teză în alt loc. În mare măsură, doctrina a fost inspirată de o anumită metafizică ce impregnează psihologia şi psihofiziologia contemporană şi pe care-o acceptăm în mod firesc: de aici. Aparenta ei claritate. Dar, pe măsură ce-o analizam mai îndeaproape, vedem cum încep să-şi facă loc dificultăţile şi imposibilităţile. Să luăm cazul cel mai favorabil acestei teze, cazul obiectului material ce face o anume impresie asupra ochiului, lăsându-ne în minte o amintire vizuală. Ce ar fi amintirea dac-ar rezulta în mod real din fixarea impresiei primite de către ochi, în creier? Printr-o cât de mică mişcare a obiectului, a ochiului, obţinem nu o imagine, ci zeci, sute, mii e imagini, la fel de multe sau mai multe chiar decât pe o peliculă cinematografică. Oricât de puţină vreme am privi obiectul, o dată ce l-am revedea în momente diferite am obţine milioane de imagini diferite de-ale lui. Şi n-am luat în discuţie decât cel mai simplu caz!

— Închipuiţi-vă toate aceste imagini înmagazinate; la

ce ne vor folosi? Pe care din ele o vom utiliza?

— Să admitem chiar că am avea motive să alegem una dintre ele; dar de ce şi cum o vom arunca îndărăt în trecut?

— Să trecem şi de aceste dificultăţi. Cum se vor explica acum toate maladiile memoriei? În acele boli ce corespund unor leziuni locale ale creierului, adică în afazii, leziunea psihologică constă mai puţin într-o abolire a amintirilor, cât într-o neputinţă de a ţi le aminti. Un efort, o emoţie pot readuce brusc în conştiinţă cuvinte pe care le credeam pierdute definitiv. Faptele de mai sus, alături de multe altele, concură în a dovedi că creierul foloseşte aici la a alege date din trecut, la a-l diminua, a-l simplifica, a-l utiliza, nicidecum la a-l conserva. Nu am întâmpina nicio greutate într-o astfel de abordare a lucrurilor dacă n-am fi contractat deprinderea de a crede că trecutul este abolit. Atunci, reapariţia sa parţială are efectul unui eveniment extraordinar ce reclamă o explicaţie. Şi de aceea ne imaginăm că-n creier s-ar afla, presărate ici şi colo, cutii cu amintiri în care s-ar conserva fragmente din trecut – creierul conservându-se, de altfel, el însuşi. De parcă n-ar fi mai simplu să îndepărtăm dificultăţile, luminând adevărata problemă! Ca şi cum, stabilind că materia cerebrală se conservă prin timp sau, mai general, că orice materie durează, nu i-am atribui, în fapt, exact acea memorie pe care pretindem a o explica prin ea! Orice am face, chiar dac-am presupune că creierul înmagazinează amintiri, tot nu ne putem sustrage concluziei că trecutul se poate conserva singur, automat.

Nu numai trecutul nostru, dar şi trecutul oricărei schimbări – doar dacă, totuşi, nu-i vorba de o unică schimbare şi, prin aceasta, indivizibilă: conservarea trecutului în prezent nu este altceva decât indivizibilitatea schimbării. E drept că Pentru schimbările care se împlinesc în afară, nu ştim aproape niciodată dacă avem de-a face cu o unică schimbare sau cu un compus de mai multe mişcări între care se intercalează opriri (oprirea

fiind întotdeauna relativă). Ar trebui să fim interiori fiinţelor şi lucrurilor, aşa cum suntem pentru noi înşine, pentru a ne putea pronunţa. Dar nu acest lucru este important. E suficient să te fi convins o dată pentru totdeauna că realitatea este schimbare, că schimbarea este indivizibilă şi că, în cadrul schimbării indivizibile, trecutul face corp comun cu prezentul.

Să ne lăsăm pătrunşi de acest adevăr şi vom vedea cum se năruie şi se evaporă multe dintre enigmele filosofice. Unele vechi probleme, cea a substanţei, de pildă, ori cea a schimbării şi a raportului dintre ele, pur şi simplu nu se vor mai pune. Toate dificultăţile clădite în jurul acestor puncte – dificultăţi care, încetul cu încetul, au împins substanţa în domeniul incognoscibilului – se datorau faptului că refuzam să acceptăm indivizibilitatea schimbării. Dacă schimbarea, care este în mod evident constitutivă oricăreia dintre experienţele noastre, este acel lucru fugitiv despre care-au vorbit majoritatea filosofilor, dacă nu vedem în ea decât pulberea stărilor ce-nlocuiesc alte stări, vom fi obligaţi să restabilim continuitatea acestor stări printr-o legătură artificială. Dar substratul imobil al mobilităţii, neputând avea niciunul dintre atributele de noi cunoscute – pentru ca toate sunt schimbări – se îndepărtează pe măsură ce încercăm să ne apropiem de el: este la fel de insesizabil ca şi fantoma schimbării pe care trebuia să o fixeze. Din contră, eu vă propun să facem efortul de a percepe schimbarea aşa cura este ea, în indivizibilitatea ei naturală: vom vedea că e însăşi substanţa lucrurilor. Iar acum nici mişcarea nu ne va mai apare în forma vagă ce-o făcea insesizabilă pentru gândire. Nici substanţa – cu imuabilitatea ce-o făcea inaccesibilă experienţei. Instabilitatea radicală şi imuabilitatea absolută nu sunt decât perspective abstracte, luate din exterior, asupra continuităţii schimbării reale, abstracţii pe care spiritul le ipostaziază mai apoi în stări multiple pe de o parte, şi în luciu sau substanţă, pe de altă parte. Dificultăţile ridicate de antici în jurul problemei

mişcării şi de moderni – în jurul problemei substanţei, dispar pe rând, cele din urmă pentru că substanţa este mişcare şi schimbare, iar cele dintâi – pentru că mişcarea şi schimbarea sunt substanţiale.

În timp ce se risipesc obscurităţile teoretice, întrezărim şi soluţiile unor probleme considerate insolubile. Discuţiile relative la liberul arbitru iau sfârşit dacă ne percepem pe noi înşine acolo unde suntem în mod real, într-o durată concretă; ideea de determinare necesară îşi pierde orice semnificaţie, întrucât trecutul face corp comun cu prezentul şi crează neîncetat, alături de el, ceva nou – fie chiar şi prin simplul fapt de a sc. 11 suprapus prezentului. Relaţia omului cu universul va deveni susceptibilă de o aprofundare graduală dacă vom ţine seama de adevărata natură a stărilor, a calităţilor, de tot ceea ce ni se prezintă în forma unei aparente stabilităţi, într-un astfel de caz, obiectul şi subiectul trebuie să fie, unul în raport cu celălalt, într-o situaţie analogă cu cea a trenurilor despre care vorbeam la început: o anumită reglare a mobilităţii asupra mobilităţii produce efectul imobilităţii. Să ne lăsăm pătrunşi deci de această idee, fără a pierde niciodată din vedere relaţia particulară dintre obiect şi subiect, relaţie ce se traduce printr-o viziune statică a lucrurilor: tot ceea ce experienţa ne va învăţa despre un lucru anume, va spori cu cunoştinţele pe care deja le avem despre un altul, iar lumina pe care-o primeşte cel din urmă va putea lumina, la rândul ei, pe cel dintâi.

Dar, după cum anunţam de la-nceput, nu numai speculaţia pură va beneficia de viziunea devenirii universale. O putem introduce în viaţa de zi cu zi şi, prin ea, să obţinem de la filosofic satisfacţii analoge cu cele ale artelor, dar mai frecvente, mai continue, mai accesibile majorităţii oamenilor. Asta ne face să descoperim în lucruri mai multe calităţi, mai multe nuanţe decât întrezărim în mod normal. Ne dilată percepţia, dar mai curând la suprafaţă decât în profunzime. Ne-mbogăţeşte prezentul, dar nu ne face deloc să-l depăşim. Prin filosofic, ne putem

obişnui să nu izolăm niciodată prezentul de trecutul pe care-l târâie după el. Datorită ei, toate lucrurile dobândesc profunzime – ba chiar mai mult decât profunzime, un fel de a patra dimensiune ce permite percepţiilor anterioare să rămână solidare cu cele actuale şi însuşi viitorului imediat să se prefigureze în parte în prezent. Atunci, realitatea nu va mai apare în stare statică, drept mod al ei de-a fi; ea se va afirma dinamic, în continuitatea şi variabilitatea tendinţei sale. În jurul nostru toate capătă viaţă iar în noi totul se revifică. Un elan imens poartă cu sine lucruri şi fiinţe. Prin el, ne simţim ridicaţi, antrenaţi, purtaţi. Trăim mai mult, iar acest spor de viaţă aduce cu el convingerea că gravele enigme filosofice vor putea fi rezolvate ori poate că ele nici nu trebuiau puse, fiind născute dintr-o viziune încremenită asupra realului şi nefiind decât o traducere, în termenii gândirii, a unei anumite împuţinări artificiale a vitalităţii. Cu cât ne obişnuim mai mult să gândim şi să percepem lucrurile sub specie durationis, cu atât ne cufundăm mai adânc în durata reală. Şi cu cât ne cufundăm mai mult în ea, cu atât ne resituăm în direcţia principiului, totuşi transcendent, la care participăm şi a cărui eternitate nu trebuie să fie una a nemişcării, ci o eternitate de viaţă. Căci altfel cum am mai putea trăi, cum ne-am putea mişca în ea? În ea vivimus et movemur et sumus (Căci în ea trăim şi ne mişcăm şi suntem – n.t.).

Note l. Vom reproduce aici aceste păreri în forma în care-am făcut-o şi-n conferinţa noastră, fără a nega că ele vor suscita tot atâtea neînţelegeri ca şi atunci, în ciuda aplicaţiilor şi explicaţiilor prezentate în lucrările ulterioare. Din aceea că o fiinţă e acţiune putem trage concluzia evanescenţei existenţei sate? Ce-am mai putea spune mai mult de-atât când o facem să locuiască într-un „substrat” care nu are nimic determinat în el de vreme ce, prin ipoteză, determinată, deci şi esenţa sa, este acţiunea însăşi? Oare o existenţa astfel concepută încetează vreodată de a-şi fi sieşi prezenta, durata reală implicând persistenţa trecutului în prezent şi indivizibila continuitate

a unei desfăşurări? Toate neînţelegerile provin din aceea că aplicaţiile concepţiei noastre despre durută reală au fost abordate din perspectiva ideii de timp spaţializat.

VI

Dacă vom compara definiţiile metafizicii şi concepţiile despre absolut, ne vom da seama că, în ciuda aparenţelor divergenţe, filosofii se pun de acord în a deosebi două maniere diferite de a cunoaşte un lucru. Prima presupune că ne învârtim în jurul lucrului; cea de-a doua, că pătrundem în el. Prima depinde de punctul de vedere sub care ne situăm şi de simbolurile prin care ne exprimăm. A doua nu foloseşte niciun punct de vedere, nu se sprijină pe niciun simbol. S-ar putea spune că prima cunoaştere se opreşte la relativ; iar a doua atinge absolutul, acolo unde e cu putinţă. Fie, de exemplu, mişcarea unui obiect în spaţiu. Eu o percep diferit în funcţie de unghiul, mobil ori imobil, sub care o privesc. O exprim diferit, în funcţie de sistemul de axe ori puncte de reper la care o raportez, adică în funcţie de simbolurile prin care o traduc. Şi tocmai pentru acest dublu motiv o numesc relativă: atât într-un caz, cât şi în celălalt, mă plasez în afara obiectului însuşi. Când vorbesc despre o mişcare absolută, înseamnă că atribui mobilului un interior, precum şi stări sufleteşti; mai înseamnă şi că simpatizez cu respectivele stări şi că, printr-un efort de imaginaţie, mă inserez în ele. Ceea ce înseamnă că eu nu voi simţi acelaşi lucru dacă obiectul va fi mobil ori imobil, dacă va adopta o mişcare ori alta2. Dar ceea ce voi simţi eu nu va depinde nici de punctul de vedere pe care l-aş putea adopta în raport cu obiectul – de vreme ce eu voi fi în obiectul însuşi, nici de simbolurile prin care l-aş putea traduce, de vreme ce voi fi renunţat la orice traducere pentru a stăpâni originalul. Pe scurt, mişcarea nu va mai fi sesizată din exterior şi cumva dinspre mine, ci din interior, din ea însăşi, în ea însăşi. Voi deţine deci un absolut.

Fie, în continuare, un personaj de roman ale cărui aventuri îmi sunt povestite. Romancierul va putea

multiplica atât cât va dori trăsăturile de caracter, îşi va putea pune eroul să vorbească şi să acţioneze cât şi cum îi va place: toate astea nu vor valora cât sentimentul simplu şi indivizibil pe care-l voi resimţi dacă aş reuşi să coincid pentru o clipă cu personajul însuşi. Atunci acţiunile, gesturile, vorbele mi se vor părea a curge firesc, ca dintr-un izvor. Nu vor mai fi accidente suprapuse ideii pe care mi-o făcusem despre personaj, accidente îmbogăţind mereu şi mereu acea idee. Fără a reuşi însă s-o completeze vreodată. Personajul îmi va fi dintr-odată dat în integralitatea lui iar miile de incidente ce-i manifestă, în loc să se adauge ideii, îmbogăţind-o, mi se vor părea, din contră, că se detaşează de ea, fără a-i epuiza ori sărăci esenţa. Toate câte mi se povestesc despre personaj îmi par tot atâtea puncte de vedere posibile. Toate trăsăturile ce mi-l descriu şi mă pot ajuta să-l cunosc şi prin comparaţie cu personaje şi lucruri deja cunoscute sunt doar semne care îl exprimă mai mult sau mai puţin simbolic. Simbolurile şi punctele de vedere mă situează în afara personajului; îmi dăruiesc, din el, ceea ce are în comun cu alte personaje, nu ceea ce-i aparţine propriu-zis doar lui. Dar ceea ce este în fapt el, ceea ce-i constituie esenţa nu poate fi perceput din afară, fiind ceva lăuntric prin definiţie; şi nici nu poate fi exprimat prin simboluri, fiind incomensurabilul însuşi. Descrierea, povestea şi analiza mă lasă aici în sfera relativului. Doar coinciderea cu personajul îmi poate furniza absolutul. Numai şi numai în acest sens absolutul e sinonim cu perfecţiunea. Toate fotografiile unui oraş, luate din unghiuri diferite, se pot completa reciproc la nesfârşit, că ele tot nu vor fi niciodată echivalente cu acest exemplar în relief care este oraşul prin care ne plimbam. Oricâte zeci de nuanţe ar adăuga traducerile unui poem în toate limbile posibile, printr-un fel de retuş reciproc, corectându-se unele pe celelalte şi dând o imagine din ce-n ce mai fidelă a poemului tradus, ele nu vor reuşi niciodată să redea sensul lăuntric al originalului. O reprezentare luată dintr-un anumit punct de

vedere, o traducere realizată cu anumite simboluri vor rămâne mereu imperfecte în comparaţie cu obiectul ce-a fost privit ori exprimat prin simboluri. Absolutul nu este perfect decât prin aceea că este pe deplin doar ceea ce este. Din acelaşi motiv, nu de puţine ori absolutul a fost identificat cu infinitul. Dacă doresc să comunic celui ce nu ştie greceşte impresia simplă ce mi-o lasă un vers din Homer, îi voi da traducerea, pe urmă o voi comenta, apoi îmi voi dezvolta comentariul, şi din explicaţie în explicaţie mă voi apropia tot mai mult de ceea ce doresc să exprim; dar niciodată nu voi reuşi pe de-a-ntregul. Când ridicaţi braţul, săvârşiţi o mişcare pe care-o percepeţi lăuntric drept simplă; dar în exterior, pentru mine, privitorul, braţul vostru trece printr-un punct, apoi prin altul, iar între aceste două puncte vor fi altele şi altele, astfel încât, de voi începe să număr, operaţia s-ar putea continua la nesfârşit. Privit din interior, un absolut este ceva simplu; dar considerat din exterior, adică relativ la altceva, devine – în raport cu semnele ce-i exprimă – banul de aur a cărui valoare nu vom reuşi niciodată s-o acoperim. Or, ceea ce se pretează în acelaşi timp şi la o aprehensiune indivizibilă şi la o enumerare inepuizabilă este, prin definiţie, un infinit.

Rezultă, din cele de mai sus că absolutul nu poate fi dat decât prin intuiţie, în vreme ce restul cade în lotul analizei. Numim aici intuiţie simpatia prin care ne transportăm înlăuntrul unui obiect pentru a coincide cu ceea ce are el unic, deci inexprimabil. Analiza, din contră, este operaţia prin care obiectul este adus la elemente cunoscute deja, comune acelui obiect şi altora, asemănătoare. Analiza constă în a exprima un lucru în funcţie de ceea ce nu este el. Orice analiză este o traducere, o dezvoltare în simboluri, o reprezentare luată sub puncte succesive de vedere, în cadrul cărora notăm orice contacte dintre alte obiecte şi obiectul nou, îl studiem, şi multe altele de acest fel, încât ni se pare că ajungem să-l cunoaştem, în dorinţa ei veşnic nepotolită de a cuprinde obiectul în jurul căruia e condamnată să se-

nvârtă, analiza multiplica neîncetat punctele de vedere pentru a completa o reprezentare mereu incompletă, variază neostenit simbolurile pentru a perfectă o traducere mereu imperfectă. Ea continuă aşa la infinit. Intuiţia însă, dacă este posibilă, e un act simplu.

O dată clarificate aceste lucruri, ne vom da seama uşor că funcţia obişnuită a ştiinţei pozitive este analiza, înainte de toate, ea lucrează asupra simbolurilor. Până şi cete H6 naturii, ştiinţele vieţii, rămân în preajma formei vizibile a fiinţelor vii, a organelor, a elementelor lor anatomice. Ele compară formele, te aduc pe cele complexe la cele mai simple, studiază funcţionarea vieţii în ceea ce-i este aşa-numitul simbol vizual. Dacă există un mijloc de a poseda în mod absolut o realitate în loc de a o cunoaşte relativ, de a ne plasa în ea în loc de a adopta varii puncte de vedere asupra ei, de a o intui în loc de a o analiza şi, în sfârşit, de a o sesiza dincolo de orice expresie, traducere sau reprezentare simbolică, atunci această modalitate de a întâmpina lucrul nu poate fi decât metafizica însăşi. Metafizica este ştiinţa ce pretinde a se putea lipsi de simboluri.

Există cel puţin o realitate pe care-o putem sesiza lăuntric, prin intuiţie, nu prin simpla analiză. E vorba despre propria noastră persoană, în scurgerea ei prin timp. Este eul nostru care durează. Putem să nu simpatizăm intelectual sau, mai curând, spiritual, cu niciun alt lucru. Dar în mod cert vom simpatiza cu noi înşine.

Când plimb privirea lăuntrică a conştiinţei asupra propriei mele persoane, presupusă inactivă, întrezăresc mai întâi. În felul unei cruste solide la suprafaţă, toate percepţiile ce-mi vin de la lumea materială. Sunt, aceste percepţii, distincte, nete, juxtapuse ori juxtapozabile; ele încearcă să se grupeze în obiecte, întrevăd, mai apoi, amintiri mai mult sau mai puţin aderente la aceste percepţii şi care slujesc la interpretarea lor; amintirile sunt cumva detaşate de fondul persoanei mele şi atrase la periferie de percepţiile asemănătoare lor; ele sunt

suprapuse eului fără a fi în mod absolut eu însumi. Şi, în sfârşit, simt manifestându-se în mine tendinţe, deprinderi motrice, o mulţime de acţiuni virtuale mai mult sau mai puţin legate de percepţii şi amintiri. Toate aceste elemente cu forme bine conturate îmi par cu aut mai distincte de eu cu cât sunt mai distincte între ele. Orientate dinlăuntru în afară ele constituie odată reunite, suprafaţa unei sfere ce tinde să se lărgească şi să se piardă în lumea exterioară. Dar dacă mă adun în mine însumi dinspre periferie spre centru, dacă ştiu să caut în adâncurile eului ceea ce este mai uniform, mai constant şi mai durabil din mine însumi, aflu acolo cu totul altceva.

Sub toate cristalele bine decupate, sub pojghiţa îngheţată, superficială, găsesc o continuitate a scurgerii care nu se compară cu nimic din ceea ce-am zărit scurgându-se. E o succesiune de stări, fiece stare anunţând-o pe următoarea şi conţinând-o pe precedenta. La drept vorbind; etc nu se constituie în stări multiple decât din clipa-n care le-am depăşit deja şi m-am întors îndărăt pentru a le prinde urma. În timp ce încercam acele stări, ele erau aşa de solid organizate, atât de profund animate de o viaţă comună, încât n-aş fi putut spune unde sfârşeşte una şi începe cealaltă, în realitate, niciuna nu începe şi nici nu se sfârşeşte, ci se prelungesc cu toate unele în altele.

Se întâmpla totul în felul desfăşurării unui ghem, căci nu există fiinţă vie care să nu simtă că ajunge, puţin câte puţin, la capătul rolului ei; căci a trăi înseamnă a îmbătrâni. Dar, în egală măsură, este şi o continuă înfăşurare, asemenea firului pe o papiotă de aţă, căci trecutul ne urmează şi sporeşte neîncetat cu prezentul pe care-l ia cu sine, în calea lui; conştiinţă înseamnă memorie, să nu uităm.

La drept vorbind, nu avem de-a face nici c-o înfăşurare, pentru că ambele imagini evocă reprezentarea liniilor sau a suprafeţelor ale căror părţi sunt omogene şi suprapuse. Or, la o fiinţă conştientă nu există două

momente identice. Luaţi cel mai simplu sentiment, presupuneţi-l constant, absorbiţi în el întreaga personalitate: conştiinţa ce va-nsoţi acel sentiment nu va putea rămâne identică sieşi în timpul a două momente consecutive, atâta vreme cât momentul următor conţine-ntotdeauna, în plus faţă de cel precedent, şi amintirea pe care i-a lăsat-o acesta din urmă. O conştiinţă ce-ar avea două momente identice ar fi o conştiinţă fără memorie. Ea ar pieri şi ar renaşte neîncetat. Cum altfel ne-am putea reprezenta oare inconştientul? Ar trebui să evocăm imaginea unui spectru cu mii de nuanţe, cu degradeuri insensibile ce fac trecerea de la o nuanţă la alta. Un flux de sentimente ce ar traversa spectrul impregnându-se, pe rând, cu fiecare dintre nuanţele sale ar da dovadă unor schimbări graduale, fiecare dintre acestea anunţând-o pe următoarea şi rezumând, în acelaşi timp, pe toate cele care au precedat-o. Dar şi nuanţele succesive ale spectrului rămân exterioare unele celorlalte. Ele se juxtapun. Ocupă un spaţiu. Durata pură, din contră, exclude orice idee de juxtapunere, de exterioritate reciprocă şi întindere.

Să ne mai imaginăm şi-un elastic infinit de mic contractat, dacă e cu putinţă, într-un punct matematic. Să tragem progresiv de el astfel încât să scoatem din punctul respectiv o linie ce s-ar lungi mereu. Să-ncercăm să ne fixăm atenţia nu atât asupra liniei ca linie, ci asupra acţiunii ce o trasează. Să considerăm această acţiune drept indivizibila în ciuda duratei sale şi să admitem că ea se realizează fără opriri; căci dacă am intercala o oprire, am face două acţiuni în loc de una, fiecare dintre ele fiind indivizibilul despre care vorbeam; căci nu acţiunea mişcătoare poate fi vreodată divizibilă, ci linia imobilă pe care respectiva acţiune o lasă dedesubtul ei, ca pe-un fel de urmă în spaţiu, în fine, să ne desprindem de spaţiul ce subîntinde mişcarea, pentru a nu mai ţine seama decât de mişcarea însăşi, de actul de tensiune ori extensiune, de mobilitatea pură deci. De astă dată vom obţine o imagine fidelă a dezvoltării noastre în durată.

Totuşi, incompletă va fi şi această imagine şi orice altă comparaţie va fi insuficientă pentru că desfăşurarea duratei noastre se aseamănă, sub unele aspecte, cu unitatea unei mişcări ce progresează iar sub altele, cu o multiplicitate de stări ce se etalează; aşa că nicio metaforă nu poate reda un aspect fără a-l sacrifica pe celălalt. Dacă evoc un spectru cu mii de nuanţe, am în faţă un lucru gata făcut, în timp ce durata se face continuu. Dacă mă gândesc la un elastic ce se-ntinde, la un resort ce se comprimă ori se destinde, uit bogăţia de nuanţe caracteristică duratei trăite pentru a nu mai vedea decât mişcarea simplă prin care conştiinţa trece de la o nuanţă la alta. Viaţa interioară este alcătuită din toate aceste date laolaltă, este o varietate de calităţi, continuitatea progresului, unitatea direcţiei. N-am putea-o reprezenta niciodată prin imagini.

Şi mai puţin de-atât o vom reprezenta prin concepte, adică prin idei abstracte sau generale sau simple. Este neîndoielnic că nicio imagine nu va reda pe deplin sentimentul meu originar în raport cu curgerea însăşi. Dar nu-i deloc necesar să-ncerc să-l redau. Cel care nu va fi în stare să-şi acorde sieşi intuiţia duratei constitutive fiinţei sale, nimic şi nimeni nu i-o va dărui vreodată, nici imagini şi nici concepte. Aci, unicul obiect al filosofului ar trebui să fie acela de a încerca să înlăture, din mintea majorităţii oamenilor, deprinderile gândirii utile vieţii. Or, imaginea are cel puţin avantajul de a ne menţine în concret. Nicio imagine n-ar putea înlocui intuiţia duratei, însă mai multe imagini diverse, împrumutate de la diferite ordini de lucruri, pot dirija conştiinţa în punctul precis în care se află o anumită intuiţie de pătruns. Alegând imagini cât mai disparate cu putinţă, împiedicăm ca oricare dintre ele să uzurpe locul intuiţiei pe care este însărcinata s-o cheme, căci altminteri ar fi imediat alungata de rivalele ei. Procedând în aşa fel încât toate să solicite, în ciuda aspectului lor diferit, o aceeaşi atenţie a spiritului nostru şi oarecum un acelaşi grad de tensiune, vom obişnui puţin câte puţin conştiinţa cu o dispoziţie particulară şi bine

determinată, anume cea pe care trebuie s-o adopte pentru a-şi apărea sieşi fără niciun văl interpusă. Dar va mai trebui ca şi conştiinţa să consimtă la acest efort. Căci practic nu i-am arătat încă nimic. N-am făcut decât s-o plasăm în atitudinea pe care va trebui s-o adopte pentru a face efortul voit şi pentru a ajunge ea însăşi la intuiţie. Din contră, inconvenientul conceptelor prea simple, în acest domeniu, este acela de-a fi adevărate simboluri ce se substituie obiectului simbolizat şi nu solicită niciun efort. Privindu-le mai îndeaproape, vom observa că fiecare dintre ele reţine din obiect doar ceea ce are acela în comun cu alte obiecte. Vom vedea că Mai mult decât imaginile, fiece concept exprimă o comparaţie între obiectul în cauză şi cele asemănătoare lui. Însă cum orice comparaţie desprinde o asemănare, cum asemănarea este o proprietate a obiectului şi cum o proprietate pare a fi o parte a obiectului ce-o posedă, ajungem să ne convingem că, juxtapunând conceptele, recompunem obiectul cu toate părţile lui, obţinând un fel de echivalent intelectual al său. Astfel, credem că am format o reprezentare fidelă a duratei, înşiruind în ordine conceptele de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită ori infinită, etc. Tocmai aici este iluzia. Aici este şi pericolul. Oricâte servicii ar face ideile abstracte analizei, adică unui studiu ştiinţific al obiectului în relaţiile sale cu altele, ele tot vor fi incapabile să-nlocuiască intuiţia, adică investigaţia metafizică a obiectului în ceea ce are el propriu şi esenţial. Pe de o parte, toate conceptele puse cap la cap nu ne vor da niciodată decât o recompunere artificială a obiectului pe care nu-l pot decât simboliza în unele dintre aspectele lui generale şi oarecum impersonale. Aşa că zadarnic sperăm că alături de ele să întrezărim o realitate din care toate conceptele la un loc nu ne furnizează decât o umbră palidă. Dar, pe de altă parte, alături de iluzie, mai există şi-un pericol foarte grav. Întrucât, în timp ce abstrage, conceptul şi generalizează. Conceptul nu poate simboliza o proprietate specială decât făcând-o comună unei infinităţi

de lucruri. Deci prin extensiunea pe care i-o dă, ci o va deforma întotdeauna. Resituau în obiectul metafizic ce-o posedă, o proprietate va coincide cu el sau măcar se va muia după el. Va adopta aceleaşi contururi.

Extrasă din obiectul metafizic şi reprezentată într-un concept, proprietatea se va lărgi indefinit, va depăşi obiectul pentru că de-acum încolo va trebui să-l conţină doar alături de multe alte obiecte, în consecinţă, diversele concepte, formate din proprietăţile unui lucru, schiţează în jurul aceluia cercuri din ce în ce mai largi, fără ca vreunul să i se potrivească exact lucrului. Cu toate acestea, înăuntrul lucrului proprietăţile coincideau cu el. Deci coincideau între ele. Iată-ne obligaţi să căutăm un artificiu oarecare pentru a restabili coincidenţa. Aşa că luăm un concept oarecare şi, cu el. Încercăm să le regăsim pe celelalte. Dar joncţiunea se va opera în mod diferit în funcţie de conceptul ales. Putem pleca, de pildă, fie de la unitate, fie de la multiplicitate; prin urmare, vom concepe diferit, de la caz la caz, unitatea multiplă a duratei. Totul va depinde de greutatea pe care-o dăm unui concept ori altuia, iar aceasta va fi-ntotdeauna arbitrară de vreme ce conceptul, extras din obiect, nu are el însuşi nicio greutate, nefiind decât umbra unui corp. Aşa se face că s-au ivit o multitudine de sisteme diferite, câte puncte de vedere exterioare asupra realităţii examinate sunt sau câte cercuri tot mai largi în care o închidem există. Conceptele simple nu prezintă numai inconvenientul de a diviza unitatea concretă a obiectului în tot atâtea expresii simbolice. Ele divizează şi filosofia în şcoli distincte, fiecare dintre acestea ocupând un anume loc, alegându-şi cărţile şi încropind nesfârşite dispute cu ceilalţi. Sau metafizica nu-i decât un joc al ideilor sau, dacă este cu adevărat o ocupaţie serioasă a spiritului, trebuie să transfigureze conceptele pentru a ajunge la intuiţie. Sigur că metafizica nu se poate lipsi de concepte; toate celelalte ştiinţe lucrând de obicei asupra conceptelor, nici ea n-ar putea proceda altfel, însă nu este adevărat ea însăşi decât

atunci când depăşeşte conceptul sau cel puţin trece dincolo de conceptele rigide şi gata făcute pentru a crea altele, diferite de cele pe care le mânuim de obicei, adică reprezentări suple, mobile, aproape fluide, gata să se muleze pe formele fugitive ale intuiţiei. Vom reveni mai târziu asupra acestui important punct. Deocamdată, este suficient că am arătat că durata ne poate fi dată direct într-o intuiţie, că ne poate fi sugerată indirect prin imagini, dar că ea n-ar putea fi niciodată închisă într-o reprezentare conceptuală – dacă înţelegem termenul de concept în sensul său propriu. Să-ncercăm, fie şi pentr-o clipă, să facem din conceptul cu pricina o multiplicitate. Va trebui să adăugăm că termenii multiplicităţii nu se vor distinge precum cei ai unei multiplicităţi oarecare, ci se vor întrepătrunde în aşa fel încât noi, printr-un efort de imaginaţie, vom putea să solidificăm durata o dată scurşi, s-o împărţim mai apoi în bucăţi care se juxtapun şi să le numărăm. Numai că operaţia se realizează asupra amintirii încremenite a duratei, asupra urmei imobile pe care mobilitatea ce durează o lăsa-n spatele ei, nu asupra duratei înseşi. Să mărturisim deci că, dacă avem de-a face aici cu o multiplicitate, aceasta nu seamănă cu aici o altă multiplicitate. Şi atunci vom spune că durata are unitate? Sigur că o continuitate de elemente ce se prelungesc unele-n celelalte participă atât la unitate, cât şi la multiplicitate, numai că această unitate mişcătoare, schimbătoare, colorată, vie nu se aseamănă deloc cu unitatea abstractă, vidă şi imobilă ce circumscrie conceptul de unitate pură, Vom conchide atunci că durata trebuie să se definească atât prin unitate, cât şi prin multiplicitate? Dar – şi aflăm aci o întâmplare unică în felul ei – oricât aş manipula cele două concepte, le-aş doza ori le-aş combina, oricât le-aş supune celor mai subtile operaţii ale alchimiei mentale, tot n-aş obţine nimic asemănător cu intuiţia simplă a duratei. Dacă printr-un efort al intuiţiei mă situez în durata pură, îmi dau imediat seama în ce fel poate fi ea şi unitate, şi multiplicitate, dar

şi multe altele încă. Prin urmare, diversele concepte nu erau decât puncte de vedere exterioare asupra duratei. Nici separate şi nici reunite ele nu ne-au ajutat să pătrundem în durata însăşi.

În durată însă pătrundem, iar acest lucru nu e cu putinţă decât prin intuiţie, în acest sens este posibilă o cunoaştere interioară absolută a duratei eului de către eul însuşi. Dar dacă metafizica reclamă şi poate obţine aici o intuiţie, în egală măsură ştiinţa are nevoie de-o analiză. Tocmai confuzia dintre rolul analizei şi cel al intuiţiei a dus la discuţii între şcoli şi conflicte între sisteme.

Psihologia, asemenea celorlalte ştiinţe, se foloseşte de analiză. Ea divide eul ce i-a fost dat dintru început într-o intuiţie simplă în senzaţii, sentimente, reprezentări etc., pe care le studiază mai apoi separat. Prin urmare, substituie eului o serie de elemente care sunt faptele psihologice. Dar respectivele demente sunt cât. Adevărat părţi? Aceasta este, în fapt, întrebarea; şi tocmai pentru că ea a fost nu de puţine ori eludată, problema personalităţii umane s-a pus adesea în termeni insolubili.

Este incontestabil că orice stare psihologică, prin simplul fapt că aparţine unei singure persoane, reflectă ansamblul unei personalităţi. Nu există sentiment, oricât de simplu ar fi el, care să nu închidă virtual în sine trecutul şi prezentul fiinţei ce-i resimte şi care să nu poată fi separat şi constituit în „stare” printr-un efort de abstracţie ori analiză. Dar nu e mai puţin incontestabil că, în afara acestui efort de abstracţie sau de analiză, ştiinţa psihologiei nu s-ar fi putut şi nu se poate dezvolta. Or, în ce constă operaţia prin care psihologul desprinde o stare psihologică pentru a o erija în unitate mai mult sau mai puţin independentă? El începe prin a neglija specificul persoanei, acela pe care nu l-ar putea exprima în termeni cunoscuţi şi comuni. Apoi încearcă să izoleze, în persoana astfel simplificată, cutare ori cutare aspect ce s-ar preta unui studiu interesant. E vorba, de pildă, de înclinaţii? Va lăsa la o parte nuanţa inexprimabilă ce o colorează şi face

ca înclinaţia în discuţie să fie a mea, nu şi a altcuiva; apoi va zăbovi asupra mişcării prin care personalitatea noastră se mişcă înspre un anumit obiect; psihologul va izola această atitudine şi va erija în fapt independent tocmai acest aspect special al persoanei, acest punct de vedere asupra mobilităţii vieţii interioare, această „schemă" a înclinaţiei concrete. Aflăm aici o muncă analogă cu cea a unui artist care, în trecere prin Paris fiind, ar face, de pildă, un crochiu după un turn al catedralei Notredame. Turnul este inseparabil legat de sol, de cele-nconjurătoare, de întreg Parisul, etc. Trebuie, deci, să înceapă prin a-l desprinde; din întreg ansamblul, artistul nu va reţine decât un aspect, unul singur, şi anume acel turn al catedralei. Acum, turnul este constituit în realitate de către pietrele a căror aranjare aparte îi conferă o formă anume. Dar pe artist nu pietrele îl interesează, el desenează silueta turnului. Prin urmare, substituie organizării reale şi interioare a lucrului o reconstituire exterioară şi schematică. Astfel încât desenul lui corespunde unui anumit punct de vedere asupra obiectului şi alegerii unui anume mod de reprezentare. Or, la fel stau lucrurile şi-n cazul operaţiunii prin care psihologul extrage o stare psihologică din ansamblul persoanei. Starea psihologică izolată e doar un crochiu, începutul unei recompuneri artificiale. Ne-am interesat în mod special, notând cu grijă, de întregul considerat doar sub un anumit aspect elementar al său. Nu este, acest aspect, o parte a întregului, ci un element al lui. Căci n-a fost obţinut prin fragmentare, ci prin analiza.

În mod cert străinul va scrie. Paris" – cu titlul de memento – în josul foilor cu schiţe făcute la Paris. Şi cum el a văzut cu adevărat Parisul va şti, coborând pe firul intuiţiei originare a întregului, să-şi replaseze schiţele în cadrul ansamblului oraşului, legându-le între ele. Dar nu există nicio modalitate de a executa operaţia invers. Chiar de-am avea o infinitate de crochiuri oricât de exacte am voi, chiar şi cuvântul „Paris" scris în josul paginii, cuvânt

ce indica ansamblul căruia trebuie integrate desenele, tot imposibil rămâne să urcăm înspre o intuiţie pe care n-am avut-o şi să ne acordăm impresia ce-ar fi putut-o lăsa asupră-ne Parisul dacă noi n-am văzut Parisul. Aceasta pentru că nu avem de-a face aici cu părţi ale întregului, ci cu note luate asupra unui ansamblu. Pentru a alege un exemplu şi mai frapant, un caz în care notaţia este mai deplin simbolică, să presupunem că-mi sunt prezentate, amestecate la întâmplare, literele ce intră-n alcătuirea unui poem necunoscut mie. Dacă literele ar fi fost părţi ale poemului, aş fi putut încerca să-l reconstitui cu ele, făcând tot felul de diverse aranjamente posibile – aşa cum procedează un copil cu piesele unui joc de răbdare. Dar nu-mi va veni niciodată ideea aceasta, pentru că literele nu sunt părţi componente, ci expresii parţiale, ceea ce e cu totul altceva. Tocmai de aceea, cunoscând poemul, pot pune imediat fiece literă la locul ei firesc, legându-le cu uşurinţă într-o linie continuă, în vreme ce operaţia inversă este cu neputinţă. Chiar când mi se pare că încerc o astfel de operaţie inversă, când pun literele cap la cap, tot încep prin anii reprezenta o semnificaţie plauzibilă: prin urmare, îmi dau o intuiţie şi, pornind de la ea, încerc să cobor la simbolurile elementare prin care i-aş reconstitui expresia, însăşi ideea de a reconstitui lucrul prin operaţii practicate doar asupra elementelor simbolice e atât de absurdă, încât nu s-ar ivi-n mintea nimănui dacă oamenii şi-ar da seama că n-au de-a face cu fragmente ale lucrului, ci mai curând cu fragmente de simbol.

Totuşi, exact asta fac filosofii ce-ncearcă să recompună persoana cu stări psihologice, fie că rămân la stările însele, fie că le adaugă un fir sortit să le lege-ntre ele. Şi empiriştii, şi raţionaliştii s-au lăsat păcăliţi aici de una şi aceeaşi iluzie. Şi unii, şi alţii iau notaţiile parţiale drept părţi reale, confundând punctul de vedere al analizei cu cel al intuiţiei, ştiinţa cu metafizica.

Primii spun, alături de raţiune, că analiza psihologică nu descoperă în persoană nimic altceva decât stări

psihologice. Şi, pe drept cuvânt, aceasta şi este funcţia, definiţia, analizei înseşi. Psihologul n-are altceva de făcut decât să analizeze persoana, adică să-i noteze stările; cel mult, el va suprapune acestor stări rubrica „eului”, spunând că sunt „stări ale eului”, la fel cum graficianul înscrie cuvântul „Paris” în josul schiţelor sale. Pe terenul pe care se situează – sau trebuie să se situeze – psihologul, „eul” nu-i decât un semn ce aminteşte de intuiţia primitivă (de altminteri extrem de confuză) care a furnizat psihologiei obiectul ei. Nu-i decât un cuvânt, iar greşeala cea mare e că noi credem c-am putea găsi un lucru în spatele vorbei, rămânând însă pe acelaşi teren. Aceasta a fost eroarea acelor filosofi ce nu s-au putut resemna să rămână psihologi în psihologie; Taine şi Stuart Mill, de pildă. Psihologi prin metodă, ei rămân metafizicieni prin obiect. Doreau o intuiţie dar, printr-o stranie inconsecvenţă, creau intuiţia pentru analiză, pentru ceea ce constituie însăşi negaţia ei. Căutau eul, pretinzând că-l află în stările psihologice, dar diversele stări psihologice nu puteau fi obţinute decât transportându-se în afara eului pentru a putea astfel face o serie de schiţe ale persoanei, reprezentări mai mult sau mai puţin schematice şi simbolice. Au juxtapus mult şi bine stările, au multiplicat contactele dintre ele şi le-au explorat interstiţiile, că eul tot le-a scăpat mereu, în aşa fel încât au ajuns să nu mai vadă în el decât o fantomă zadarnică. E ca şi cum am nega că Diada are un sens, asta după ce l-am căutat în van în intervalul dintre literele ce-o alcătuiesc.

În concluzie, empirismul filosofic s-a născut aici din confuzia dintre punctul de vedere al intuiţiei şi cel al analizei. El constă în căutarea originalului în traducere, acolo unde în mod firesc nu are ce căuta, şi-n negarea originalului sub pretextul că nu l-am găsit în traducere. Se ajunge în mod necesar la negaţii, dar privind lucrurile mai îndeaproape ne dăm seama că negaţiile înseamnă pur şi simplu că analiză nu este intuiţie, fapt care reprezintă evidenţa însăşi. De la intuiţia originară şi confuză ce-i

furnizează obiectul, ştiinţa trece imediat la analiză, ce multiplică la infinit punctele de vedere asupra acestui obiect. Aşa se face că ştiinţa ajunge repede la convingerea c-ar putea reconstitui obiectul, compunând ansamblul tuturor punctelor de vedere. Şi să ne mai mirăm că obiectul fuge din faţa ei, ea însăşi procedând ca un copil ce-ar încerca să-şi facă o jucărie solidă din umbrele ce se preling de-a lungul zidurilor??

Şi raţionalismul s-a lăsat păcălit de-o aceeaşi iluzie. El pleacă de la confuzia comisă de empirism, rămânând la fel de incapabil ca şi acesta în a atinge personalitatea. Ca şi empirismul, raţionalismul consideră stările psihologice drept tot atâtea fragmente desprinse dintr-un eu ce le-ar reuni pe toate laolaltă. Ca şi empirismul, încearcă să lege fragmentele-ntre ele pentru a reface unitatea persoanei, în fine, tot ca empirismul, vede unitatea persoanei dizolvându-se mereu sub privirea sa, asemenea unei fantome, cu toate eforturile lui mereu reînnoite de a o atinge, însă în vreme ce empirismul, deloc leneş, sfârşeşte prin a declara că nu există altceva decât multiplicitatea stărilor psihologice, raţionalismul persista în a afirma unitatea persoanei. E drept că tot căutând unitatea pe tărâmul stărilor psihologice şi obligat fiind să pună pe seama aceloraşi stări toate calităţile şi determinaţiile găsite-n urma analizei (căci prin definiţie analiza ajunge-ntotdeauna la stări) raţionalismului nu-i mai rămâne, ca unitate a persoanei, decât ceva pur negativ, un fel de absenţă a oricărei determinaţii, în cadrul analizei, stările psihologice iau şi păstrează în mod necesar pentru ele tot ceea ce prezintă fie şi cea mai slabă aparenţă de materialitate; aşa că „unitatea eului” nu mai poate fi decât o formă fără materie. Va fi indeterminatul şi vidul absolut, încercând să reconstituie personalitatea, raţionalismul adaugă stărilor psihologice desprinse, acestor umbre ale eului care, puse laolaltă, reprezentau pentru empirism echivalentul persoanei, ceva şi mai ireal încă: vidul în care se mişcă umbrele, locul umbrelor, ca să spun aşa. Cum ar

putea această formă, care de fapt e informă, să caracterizeze o personalitate vie, activă, concretă, să-l distingă pe Petru de Pavel, de pildă? Şi să ne mai mirăm că filosofii care au izolat această „formă” a personalităţii au găsit-o mai apoi incapabilă să determine o persoană şi au ajuns, din aproape-n aproape, să facă din Eul lor vid un receptacul fără fond care nu-i mai aparţine nici lui Pavel, nici lui Petru şi-n care este din belşug loc, după bunul nostru plac, pentru toată omenirea, pentru bunul Dumnezeu sau pentru întreaga existenţă în genere?! În contextul nostru am impresia că empirismul diferă de raţionalism doar prin aceea că primul, căutând unitatea eului în interstiţii, cumva considerate ca stări psihologice, ajunge să umple interstiţiile cu alte stări, şi tot aşa la nesfârşit; în cele din urmă, eul închis într-un interval tot mai îngust, tinde spre zero pe măsură ce analiza avansează. Raţionalismul în schimb, făcând din eu un fel de adăpost al stărilor, se trezeşte-n prezenţa unui spaţiu gol pe care n-are niciun motiv să-l limiteze aici ori dincoace, care depăşeşte toate limitele succesive ce-i sunt atribuite, care se lărgeşte mereu şi tinde a se pierde no în Zero. Ci în Infinit.

Deci distanţa dintre un pretins „empirism”, cum ar fi cel al lui Taine de pildă şi cete mai transcendente dintre speculaţiile panteiştilor germani este mult mai mică decât ne-am putea închipui, în ambele cazuri, metodă e aceeaşi: ea constă în a raţiona asupra elementelor traducerii ca şi cum ar fi părţi ale originalului. Dar un adevărat empirism este cel ce-şi propune să se apropie cât mai mult cu putinţă de originalul însuşi, să-i aprofundeze viaţa şi, printr-un fel de palpare spirituală, să-i simtă sufletul palpitând; iar acest adevărat empirism este adevărata metafizică. Munca este extrem de dificilă întrucât nu ne putem sluji de niciuna dintre concepţiile gata făcute folosite de gândire în activitatea ei cotidiană. Nimic mai uşor decât a spune că eul e multiplicitate, sau că e unitate, sau că e sinteza lor. Unitatea şi multiplicitatea sunt aici

reprezentări pe care nu suntem nevoiţi să le croim după obiect, pe care le aflăm gata făcute şi nouă nu ne rămâne decât să le alegem dintr-o grămadă, un ţel de haine în serie care îi vor veni la fel de bine şi lui Petru, şi lui Pavel, pentru că ele nu scot în evidenţă forma nici unuia dintre ei. Dar un empirism demn de numele său, un empirism ce nu lucrează decât cu măsuri reale, se simte obligat să tacă un efort absolut nou pentru fiece obiect nou luat în studiu. Croieşte atunci un concept nou, potrivit numai şi numai acelui obiect, un concept despre care abia dacă putem spune că e concept, de vreme ce nu se aplică decât unui singur lucru. El nu rezultă din combinaţia ideilor aflate pe piaţă, acelea de unitate şi multiplicitate, de pildă, însă reprezentarea înspre care ne poartă este, din contră, o reprezentare simplă, unică şi pe care, o dată formată, înţelegem foarte bine de ce nu o putem plasa în cadrele unităţii, multiplicităţii ete., toate prea largi pentru ea. Şi, în fine, filosofia astfel definită nu constă în a alege între concepte şi a lua apărarea unei şcoli ori alteia, ci-n a căuta o intuiţie unică de la care să poată coborî înspre diversele concepte, situându-se în felul acesta deasupra diviziunii şcolilor filosofice.

Este cât se poate de cert că personalitatea are unitate; numai că o atare afirmaţie nu comunică nimic nou despre natura extraordinară a acestei unităţi care este persoana. Sunt de acord şi că eul nostru este multiplu, dar e o multiplicitate aparte, ce n-are nimic comun cu toate celelalte. Pentru filosofie, important este să ştie ce unitate, ce multiplicitate, ce realitate superioară unului şi multiplului abstract este în fapt unitatea multiplă a persoanei. Şi nu o va afla decât dacă va reuşi să pună mâna pe intuiţia simplă a sinelui de către sine. Atunci va ajunge fie la unitate, fie la multiplicitate, fie la unul dintre acele concepte prin care încercăm să definim viaţa mişcătoare a persoanei, în funcţie de cărarea pe care-a ales-o spre a coborî de pe piscul intuiţiei. Dar, repetăm, niciun amestec al acestor concepte nu va da vreodată ceva

asemănător persoanei care durează.

Arătaţi-mi un con solid iar eu voi înţelege fără nicio greutate cum se îngustează înspre vârf şi tinde să se confunde cu un punct matematic şi cum se lărgeşte spre bază într-un cerc indefinit crescător. Dar nici punctul, nici cercul, nici juxtapunerea lor pe un plan nu-mi dau nici cea mai mică idee despre un con. La fel cu unitatea şi multiplicitatea vieţii psihologice. La fel cu acel Zero şi Infinitul înspre care raţionalismul şi empirismul împing personalitatea.

După cum vom dovedi în alt loc, conceptele se prezintă de obicei în formă de perechi ce reprezintă două contrarii. Nu există realitate concretă pe care să n-o putem privi din două unghiuri opuse şi care să nu se poată deci subsuma în două concepte antagoniste. De aici, o teză şi o antiteză pe care zadarnic am încerca să le reconciliem logic şi asta pentru simplul motiv că niciodată nu vom putea face un lucru cu puncte de vedere ori cu concepte. Dar de la obiectul sesizat prin intuiţie putem trece, fără dificultăţi şi-n numeroase cazuri, la două concepte contrarii. Şi cum astfel vedem ieşind din cadrul realităţii şi teză, şi antiteza, sesizăm în acelaşi timp şi felul în care ele se opun, şi cel în care se reconciliază.

E drept că pentru aceasta va trebui să purcedem la o răsturnare a muncii obişnuite a inteligenţei. De obicei, a gândi înseamnă a merge de la concepte la lucruri, nu de la lucruri la concepte, în sensul uzual al termenului „cunoaştere”, a cunoaşte o realitate înseamnă a lua concepte gata-făcute, a le doza şi a le combina până ce obţinem un echivalent practic al realului. Nu trebuie totuşi să uităm că munca normală a inteligenţei este departe de-a fi o muncă dezinteresată, în general, nu vizăm cunoaşterea de dragul cunoaşterii, ci cunoaşterea pentru a dobândi un avantaj, pentru a obţine un profit ori a ne satisface vreun interes, încercăm să aflăm dacă obiectul de cunoscut este una ori alta, în ce gen cunoscut intră şi ce fel de acţiune, de demers ori de atitudine ne-ar putea sugera. Diversele

atitudini posibile sunt tot atâtea direcţii conceptuale ale gândirii, determinate o dată pentru totdeauna. Nouă nu ne mai rămâne decât să fie urmăm. Tocmai în aceasta constă aplicarea conceptelor la lucruri. A vedea dacă un concept se potriveşte unui lucru înseamnă a întreba obiectul ce trebuie să facem pentru el şi ce poate el să facă pentru noi. A lipi pe un obiect eticheta unui concept înseamnă a marca în termeni preciși genul de acţiune sau de atitudine pe care trebuie să o sugereze de-acum înainte obiectul. Orice cunoaştere precisă este orientată într-o anumită direcţie ori considerată dintr-o perspectivă anume. E drept că nu de puţine ori interesul nostru este complex. De aceea ni se-ntâmpla să orientăm cunoaşterea aceluiaşi obiect în mai multe direcţii succesive şi să variem unghiurile sub care-l considerăm, în aceasta constă, în sensul curent al termenilor, o cunoaştere „cuprinzătoare” şi „comprehensivă” a unui obiect: obiectul este adus nu la un concept unic, ci la mai multe concepte la care se presupune că „participă”. Cum participă obiectul la toate conceptele în acelaşi timp? Iată o întrebare absolut indiferentă pentru practică şi pe care nu avem niciun motiv să ne-o punem. Este deci firesc şi absolut legitim ca în viaţa cotidiană să procedăm prin juxtapunerea şi dozarea conceptelor: nu se va isca de aici nicio dificultate filosofică de vreme ce, printr-o convenţie tacită, ne abţinem să filosofăm. Dar a transporta acest modus operand! În filosofic, a merge – şi aici – de la concepte la lucruri, a utiliza – în cunoaşterea de astă dală dezinteresată a unui obiect pe care-ncercăm să-l sesizăm în sine – un mod al cunoaşterii ce se inspiră dintr-un interes determinai şi care, prin definiţie, constă într-o abordare exterioară a obiectului, înseamnă în fapt a întoarce spatele scopului propus, înseamnă a condamna filosofia la o eternă dispută între şcoli, înseamnă a instala contradicţia în însăşi inima obiectului şi a metodei. Sau filosofia nu e cu putinţă şi orice cunoaştere a lucrurilor este o cunoaştere practică orientată spre profit, sau a

filosofa constă în a te situa în obiectul însuşi printr-un efort de intuire.

Pentru a pricepe însă natura intuiţiei, pentru a determina cu precizie unde sfârşeşte intuiţia şi începe analiza, trebuie să revenim la ceea ce spuneam mai sus despre scurgerea duratei.

Vom observa că-n general conceptele sau schemele curente la care ajunge analiza au drept caracter esenţial faptul de a rămâne imobile în timp ce le avem în atenţie. Din întregul vieţii interioare am izolat entitatea psihologică pe care o numesc senzaţie simplă, în timp ce o studiez, presupun că ea rămâne ceea ce este. Dacă aş afla-n ea o schimbare, aş spune că nu a de-a face cu o senzaţie simplă, ci mai curând cu senzaţii succesive. Voi transfera atunci fiecăreia dintre senzaţiile succesive imuabilitatea atribuită la-nceput senzaţiei de ansamblu, în orice caz, împingând analiza suficient de departe, aş putea ajunge la elemente pe care le voi putea considera imuabile. Aici şi numai aici voi afla temeiul operaţiilor solide de care are nevoie ştiinţa pentru propria-i dezvoltare.

Cu toate acestea, nu există stare de suflet – oricât de simplă ar fi ea, care să nu se schimbe în orice clipă, întrucât nu există conştiinţă fără memorie; deci o stare nu poate continua fără a adăuga sentimentului prezent amintirea momentelor trecute, în asta constă de fapt durată. Durata interioară este viaţa continuă a unei memorii ce prelungeşte trecutul în prezent, indiferent dacă prezentul închide-n sine în chip distinct imaginea mereu crescândă a trecutului sau dacă mărturiseşte, printr-o continuă schimbare calitativă, despre existenţa unei poveri tot mai grele pe care-o târâie după el pe măsură ce îmbătrânim. Fără supravieţuirea trecutului în prezent n-ar mai exista durată, ci doar instantaneitate.

La fel de adevărat este că dacă mi s-ar reproşa că sustrag duratei starea psihologică prin simplul fapt de a o supune analizei, m-aş apăra spunând că fiecare dintre aceste stări psihologice elementare la care ajunge analiza

mea este o stare ce ocupă încă timp. Şi aş spune: „Analiza mea dizolvă viaţa interioară în stări, fiecare dintre ele fiind omogenă cu ea însăşi; numai că dacă omogenitatea se întinde asupra unui număr determinat de minute ori secunde, starea psihologică elementară nu-ncetează să dureze, cu toate că nu se schimbă”.

Dar cine nu-şi dă seama că acel număr determinat de minute şi secunde pe care-l atribui stării psihologice elementare are exact valoarea unui indice sortit să-mi aducă aminte că starea psihologică, presupusă a fi omogenă, este în realitate o stare ce se schimbă şi durează? Starea, considerată în ea însăşi, este o devenire perpetuă. Din devenire am extras o anumită medie de calitate, pe care-am presupus-o invariabilă: am constituit astfel o stare stabilă şi, prin chiar acest fapt, schematică. Pe de altă parte, din ea am extras devenirea în genere, devenirea ce nu va mai fi nici devenirea acelui lucru, nici a celuilalt, şi pe care am numit-o timpul pe care o ocupă respectiva stare. Privind mai îndeaproape, voi vedea ca pentru mine acest timp abstract este la fel de imobil ca şi starea localizată înăuntrul lui, că nu s-ar putea scurge decât printr-o continuă schimbare de calitate şi că, dacă nu are nicio calitate, fund un simplu teatru al schimbării, se transforma în mediu imobil. Voi vedea că ipoteza timpului omogen este destinată doar să faciliteze comparaţia între diversele durate concrete, să ne permită să număram simultaneităţile şi să măsurăm scurgerea unei durate în raport cu o alta. În sfârşit, voi înţelege că alipind reprezentării unei stări psihologice elementare indicaţia unui număr determinat de minute şi secunde, mă limitez să amintesc că starea a fost desprinsă de un eu care durează şi să delimitez locul în care-ar trebui s-o pun în mişcare pentru a o aduce de la simpla schemă ce-a ajuns la forma concretă pe care-o avusese iniţial. Dar practicau! Simpla analiză, ajung să uit de toate acestea.

Ceea ce înseamnă că analiza operează asupra imobilului, în vreme ce intuiţia se situează în mobilitate

sau, mai bine zis, în durată. Aflăm aici graniţa bine delimitată dintre intuiţie şi analiză. Recunoaştem realul, trăitul, concretul prin aceea că este variabilitatea însăşi. Recunoaştem elementul prin aceea că este invariabil, ba chiar prin definiţie invariabil, fiind o schemă, o reconstrucţie simplificată, adesea un simplu simbol şi, în orice caz. O perspectivă imobilă asupra unei realităţi ce se scurge.

Greşeala însă este aceea de a crede că ani putea recompune realul cu schemele acestea. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns: dacă de la intuiţie la analiză putem trece, calea inversă, de la analiză la intuiţie, este imposibilă!

Cu variabilitatea voi putea face câte variaţii, calităţi sau modificări doresc, pentru că am de-a face cu tot atâtea perspective, imobilizate prin analiză, asupra mobilităţii date prin intuiţie. Dar toate modificările puse cap la cap nu vor produce nimic care să semene cu variabilitatea, ele nefiind părţi, ci elemente ale ei, ceea ce este cu totul altceva.

Să considerăm, de pildă, variabilitatea cea mai apropiată de omogenitate: mişcarea în spaţiu. De-a lungul întregii mişcări mi-aş putea reprezenta opriri posibile care vor fi ceea ce numesc eu poziţii ale mobilului sau puncte prin care mobilul trece. Dar niciodată nu voi reface mişcarea cu aceste poziţii, fie ele şi-ntr-un număr infinit. Căci ele au sunt părţi ale mişcării, ci tot atâtea instantanee luate asupra ei. Am putea spune că nu sunt decât supoziţii de oprire. Mobilul nu este niciodată cu adevărat într-un anumit punct; putem, cel mult, spune că trece printr-un punct. Dar trecerea, care este mişcare, nu are nimic comun cu oprirea, care este imobilitate. O mişcare nu s-ar putea suprapune unei imobilităţi, căci ar coincide cu ea şi am avea de-a face cu o contradicţie. Punctele nu sunt în mişcare, asemenea părţilor, nici sub mişcare, asemenea locurilor mobilului. Ele sunt pur şi simplu proiectate de noi dedesubtul mişcării, ca tot atâtea locuri în care ar fi un

mobil dacă s-ar opri. Un mobil care însă, prin ipoteză, nu se opreşte. Deci nu sunt propriu-zis poziţii, ci supoziţii, instantanee sau puncte de vedere ale spiritului. Şi cum am putea construi un lucru cu puncte de vedere?

Totuşi, tocmai asta încercăm să facem ori de câte ori raţionăm asupra mişcării, precum şi asupra timpului căruia mişcarea îi foloseşte drept reprezentare. Printr-o iluzie profund înrădăcinată în mintea noastră, şi pentru că nu ne putem împiedica să nu considerăm analiza ca echivalent al intuiţiei, începem prin a distinge de-a lungul întregii mişcări un anumit număr de opriri posibile sau de puncte din care facem, vrând-nevrând, părţi ale mişcării. Iar în faţa neputinţei de a recompune mişcarea cu aceste puncte, intercalăm altele şi altele, crezând că aşa circumscriem mai îndeaproape ceea ce este mobilitate într-o mişcare. Apoi. Pentru că mobilitatea ne scapă în continuare, substituim unui număr finit şi fix de puncte un număr „indefinit crescător” – încercând astfel, dar tot zadarnic, să contrafacem mişcarea reală şi indivizată a mobilului prin mişcarea gândirii noastre, ce urmează la nesfârşit adiţia punctelor. Iar în cele din urmă, spunem că mişcarea se compune din puncte dar că mai conţine, pe deasupra, un soi de trecere obscură, misterioasă, de la o poziţie la următoarea. De parcă obscuritatea nu s-ar datora în întregime faptului c-am presupus că imobilitatea ar fi mai clară decât mobilitatea iar oprirea – anterioară mişcării! Ca şi cum misterul n-ar ţine de pretenţia noastră de-a merge de la oprire la mişcare cu ajutorul compunerii – luciu imposibil, de altfel, atâta vreme cât trecem fără greutate de la o mişcare încetinită la imobilitate! Aţi căutat semnificaţia poemului în forma literelor ce-i compun, aţi crezut că, luând în atenţie un număr tot mai mare de litere aţi putea atinge o semnificaţie ce vă scăpa mereu şi. În disperare de cauză, văzând că degeaba căutaţi un fragment.al sensului în fiece literă-n parte, aţi presupus că între două litere consecutive se adăposteşte fragmentul căutat de sens misterios! Dar, încă o dată spun, literele nu

sunt părţi ale lucrului, ci elemente ale simbolului. Repet, nici poziţiile mobilului nu sunt părţi ale mişcării: ele sunt puncte ale spaţiului ce are rolul de a subîntinde mişcarea. Spaţiul vid şi imobil, conceput în mod simplu, niciodată perceput, are valoare de simbol. Cum aţi putea fabrica realitatea mânuind simboluri?

Numai că simbolul răspunde aici celor mai înveterate deprinderi de gândire. De obicei ne instalăm în imobilitate, acolo unde aflăm un punct de sprijin pentru practică şi pretindem că recompunem cu ea realitatea. Nu obţinem decât o imitaţie neîndemânatică, o contrafacere a mişcării reale, numai că imitaţia aceasta ne foloseşte-n viaţă mai mult decât ar face-o intuiţia însăşi a lucrului. Or, mintea noastră are tendinţa irezistibilă de a considera mai clară acea idee care îi slujeşte cel mai bine. De aceea imobilitatea i se pare mai clară decât mobilitatea iar oprirea – anterioară mişcării.

De aici se trag dificultăţile pe care le-a ridicat problema mişcării încă din cea mai îndepărtată antichitate. Ele sunt legate de pretenţia de-a atinge mişcarea pornind de la spaţii, traseul pornind de la traiectorii, mobilitatea pornind de la poziţiile imobile, trecând de la unele la celelalte pe calea compunerii. Numai că mişcarea este anterioară imobilităţii iar între poziţii şi deplasarea ca atare nu aflăm un raport ca de la parte la întreg, ci pe acela dintre diversitatea punctelor de vedere posibile şi indivizibilitatea reală a obiectului.

Dintr-o aceeaşi iluzie s-au iscat şi multe alte nedumeriri. Ceea ce sunt punctele imobile pentru mişcarea unui mobil sunt şi conceptele diverselor calităţi pentru schimbarea calitativă a unui obiect. Prin urmare, conceptele variate prin care se rezumă o variaţie sunt tot atâtea viziuni stabile ale instabilităţii realului. Iar a gândi un obiect – în sensul obişnuit al cuvântului „a gândi” – înseamnă a lua unul ori mai multe instantanee imobile asupra mobilităţii lui. Pe scurt, înseamnă a te întreba din când în când unde se află el eu scopul de a şti ce poţi face

cu respectivul obiect. De altminteri, nimic mai legitim decât acest mod de a proceda, dar numai atâta vreme cât în joc e o cunoaştere practică a realităţii. Cunoaşterea, în măsura-n care e orientată înspre practică, nu are decât să enumere principalele atitudini posibile ale lucrului în raport cu noi, precum şi cele mai bune atitudini ale noastre faţă de el. Acesta este rolul obişnuit al conceptelor gata-făcute, aceste staţii cu care jalonam traseul devenirii. Dar a voi să pătrundem cu ele până-n natura. Intimă a lucrurilor înseamnă a aplica mobilităţii realului o metodă făcută pentru a furniza puncte de vedere imobile asupra ei. Înseamnă a uita că, dacă metafizica e posibilă, atunci ea nu poate fi decât un efort de a urca panta naturală a lucrării gândirii. De a se plasa imediat, printr-o dilatare a spiritului, în lucrul studiat şi. În sfârşit. De a merge de la realitate la concepte, nicidecum tot de la concepte la realitate. Să ne mai mire faptul că filosofii văd adeseori cum le fuge de dinainte obiectul pe care pretind că-l apucă strâns, asemenea copiilor care, închizând pumnul, doresc să prindă-n palmă fumul?! Aşa se perpetuează multe dispute între şcolile filosofice, fiecare reproşându-le celorlalte că au lăsat realul să le scape din mină.

Dar dacă metafizica trebuie să procedeze prin intuiţie, dacă intuiţia are ca obiect mobilitatea şi dacă durata este de esenţă psihologică, ce vom face, vom limita filosofia la o contemplaţie exclusivă de sine?! Oare filosofia nu va consta în a te privi pur şi simplu pe tine trăind, aşa cum „fiara-nsetată priveşte unda curgând”?! A vorbi astfel înseamnă a ne-ntoarce la eroarea pe care am semnalat-o încă de la începutul prezentului studiu, înseamnă a ne-nşela asupra naturii singulare a duratei, precum şi asupra caracterului esenţial activ al intuiţiei filosofice, înseamnă a nu vedea că numai metoda despre care vorbim permite depăşirea atât a idealismului, cât şi a realismului, afirmarea existenţei obiectelor interioare şi superioare nouă deşi, într-un anumit sens, şi interioare nouă, ajutându-ne de asemenea să le facem să existe fără

dificultăţi laolaltă; aceeaşi metodă ne permite să risipim progresiv obscurităţile pe care le-a acumulat analiză în jurul marilor probleme. Fără a aborda aici studiul tuturor acestor puncte, ne vom mulţumi să arătăm că intuiţia noastră nu e un act unic, ci o serie indefinită de acte, toate de acelaşi gen, desigur, dar fiecare de o specie aparte, precum şi felul în care această diversitate de acte corespunde tuturor gradelor fiinţei.

Dacă încerc să analizez durată, adică să o dizolv în concepte gata-făcute sunt obligat, prin însăşi natura conceptului şi analizei, să privesc durata în general din două perspective diferite, cu care mai apoi voi pretinde a o recompune. Combinarea nu va putea prezenta nicio diversitate de grade, nicio varietate de forme: ea pur şi simplu este sau nu este. Voi spune, de pildă, că pe de o parte există o multiplicitate de stări de conştiinţă succesive iar pe de altă parte, o unitate ce le leagă laolaltă. Durata va fi „sinteza” unităţii şi multiplicităţii, operaţie misterioasă şi care, repet, nu prea văd cum ar putea comporta nuanţe sau grade. Admiţând această ipoteză, conchidem că nu există, nu poate exista decât o durată unică, cea în care conştiinţa operează de obicei. Dacă luăm durata sub aspectul simplu al unei mişcări ce se împlineşte în spaţiu şi încercam să reducem la concepte mişcarea considerată ca reprezentativa în sensul Timpului vom obţine, pe de o parte, un număr tot atât de mare câte puncte vom dori să fixăm pe traiectorie şi, pe de altă parte, o unitate abstractă ce le reuneşte aşa cum finii reţine laolaltă perlele unui colier, între multiplicitatea abstractă şi unitatea abstractă combinaţia, o dată postulata drept posibilă, devine unicul lucru căruia nu-i vom afla mai multe nuanţe decât admite, în aritmetică, o adunare de numere date. Dar dacă, în loc să pretindem că analizăm durată (când de fapt nu operăm decât o sinteză a conceptelor) ne instalăm mai întâi în ea printr-un efort de intuiţie, vom căpăta sentimentul unei anumite tensiuni bine determinate, a cărei determinare însăşi apare drept o

alegere între o infinitate de durate posibile. Din acel moment vom întrevedea atâtea durate câte vom voi, toate diferite, deşi fiecare în parte, o dată reduse la concepte – adică abordate exterior din două puncte de vedere opuse – se reduc întotdeauna la aceeaşi combinaţie de nedefinit între unu şi multiplu.

Să-ncercăm să exprimăm mai precis aceeaşi idee. Dacă voi considera durata ca o multiplicitate de momente legate-ntre ele printr-o unitate ce le-ar traversa ca un fir, oricât de scurtă ar fi durata aleasă, momentele sunt în număr nelimitat. Le pot presupune oricât de apropiate doresc; între aceste puncte matematice vor exista întotdeauna alte puncte matematice şi aşa mai departe, la infinit. Considerată din perspectiva multiplicităţii, durata se va risipi într-o pulbere de momente ce nu durează niciunul, fiecare-n parte fiind instantaneu. Pe de altă parte, de consider unitatea care leagă momentele, voi vedea că nici ea nu poate dura nici atât întrucât, prin ipoteză, tot ceea ce este schimbare şi propriu-zis durabil în cadrul duratei a fost pus pe seama multiplicităţii momentelor. Pe măsură ce voi aprofunda esenţa unităţii, ea – mi va apărea ca un substrat imobil al mişcării, că nu ştiu ce esenţă intemporală a timpului; şi va fi ceea ce se numeşte îndeobşte eternitate, dar o eternitate a morţii de vreme ce viaţa ei e făcută doar din mişcarea golită de mobilitate. Examinând mai îndeaproape opiniile şcolilor antagoniste în ceea ce priveşte durată, vom vedea că ele diferă numai prin aceea că acordă o importanţă capitală unuia sau altuia dintre aceste două concepte. Unele preferă punctul de vedere al multiplului, erijând în realitate concretă momente distincte ale unui timp pe care l-au pulverizat oarecum şi considerând mult prea artificială unitatea pe care, de altfel, o transformă în praf şi pulbere. Din contră, celelalte erijează unitatea duratei în realitate concretă. Ele se situează astfel în etern. Dar cum eternitatea lor, vidă fund, rămâne totuşi abstractă, fiind eternitatea unui concept care, prin ipoteză, exclude din sine conceptul

opus, nu vedem cum această eternitate ar lăsa să coexiste alături de sine o multiplicitate indefinită de momente, în prima ipoteză avem de-a face cu o lume suspendată-n aer care-ar trebui să sfârşească şi s-o ia de la sine de la capăt clipă de clipă, în cea de-a doua, avem o infinitate abstractă de eternitate care nu prea înţelegem de ce nu rămâne învăluită-n ea însăşi, la sine, şi nici cum de permite lucrurilor să existe alături de ea. Însă-n ambele cazuri şi indiferent care-ar fi metafizica aleasă, din punct de vedere psihologic timpul apare ca un amestec de două abstracţii ce nu comportă nici grade, nici nuanţe, în ambele sisteme nu există decât o unică durată ce duce totul cu sine, fluviu fără fund, fără maluri, ce curge fără vreo putere vizibilă într-o direcţie pe care n-am putea-o defini. Nici măcar fluviu nu este, şi chiar fluviu fiind, tot n-ar curge decât pentru că realitatea obţine acest sacrificiu de la cele două doctrine, profitând de o clipă de neatenţie a logicii lor. Dar cum îşi dau seama, ele îngheaţă scurgerea fie într-o imensă crustă solidă, fie într-o infinitate de ace cristalizate, dar totdeauna într-un lucru ce participă în mod necesar la imobilitatea unui punct de vedere. Cu totul altfel vor sta lucrurile dacă ne vom instala dintr-odată, printr-un efort de intuiţie, în scurgerea concretă a duratei. Acum, desigur, nu vom avea niciun motiv logic de a pune multiple şi diverse durate. La rigoare, s-ar putea să nu existe altă durată în afara duratei noastre, aşa cum ar fi cu putinţă ca-n lume să nu existe decât culoarea portocalie, de pildă. Dar aşa cum o conştiinţă fundată pe culoare, care-ar simpatiza interior, nu exterior, cu portocaliul, s-ar simţi prinsă între roşu şi galben şi-ar presimţi poate, dedesubtul acestei ultime culori, un întreg spectru în care se prelungeşte în mod firesc o continuitate ce merge de la roşit la galben, aşa şi intuiţia duratei noastre, departe de a ne lăsa suspendaţi în vid cum o face analiza pură şi simplă, ne pune-n contact cu o întreagă continuitate de durate pe cart trebuie să-ncercăm să le urmăm fie în sus, fie-n jos. Dar în ambele cazuri ne putem dilata indefinit printr-un

efort tot mai violent, în ambele cazuri ne patern transcende pe noi înşine, în prima situaţie ne-ndreptăm spre o durată din ce-n ce mai risipită ale cărei palpitaţii, mai rapide decât ale noastre, divizează simpla noastră senzaţie, diluându-i calitatea în cantitate: la limită, vom defini materialitatea prin omogenul pur, prin simpla repetiţie. Mergând în celălalt sens, ne-ndreptăm spre o durată ce se încordează, se strânge, se intensifică tot mai mult: la limită, ea va fi eternitatea. Nu eternitatea conceptuală, care este o eternitate de moarte, ci eternitatea de viaţă. Eternitate vie, deci în mişcare, una în care durata noastră s-ar regăsi pe sine că vibraţiile în lumină, o eternitate ce va fi concretizarea oricărei durate aşa cum materialitatea este risipirea ei. Între aceste două limite extreme se mişca intuiţia, mişcarea ei fiind metafizica însăşi.

Nu se pune problema să parcurgem aici diversele etape ale acestei mişcări. Dar, după ce am prezentat o imagine generală a metodei şi am făcut o primă aplicaţie a ei, nu va fi poate inutil să formulăm cât mai exact cu putinţa principiile care-o fundamentează. Majoritatea propoziţiilor pe care le vom enunţa au fost, fie cât de puţin, dovedite şi argumentate în cadrul acestui studiu. Speram să le demonstrăm şi mai complet când vom aborda şi alte probleme.

I. Există o realitate exterioară şi totuşi dată în chip imediat spiritului nostru. Simţul comun are dreptate asupra acestui punct împotriva realismului şi idealismului filosofilor.

II. Realitatea aceasta este mobilitate4. Nu există lucruri făcute, ci doar lucruri care se fac, nici stări ce se menţin, ci doar stări care se schimbă. Repausul nu e niciodată decât aparent sau, mai bine zis, relativ. Conştiinţa de propria noastră persoană sesizată în curgerea ei continuă ne introduce în interiorul unei realităţi după modelul căreia trebuie să ni le reprezentam pe celelalte. Dacă acceptăm să numim tendinţa o

schimbare de direcţie în sensul unei stări născânde, putem spune că orice realitate este tendinţă.

III. Spiritul nostru, ce caută puncte de sprijin solide, are ca funcţie principală reprezentarea stărilor şi lucrurilor în cursul obişnuit al vieţii. Din când în când. Face fotografii aproape instantanee ale mobilităţii indivizibile a realului. Astfel obţine senzaţii şi idei. Prin chiar acest fapt, el substituie discontinuul continuului, stabilitatea – mobilităţii, tendinţei pe cale de schimbare – punctele fixe ce jalonează o direcţie a schimbării şi tendinţei. Substituirea este necesară simţului comun, limbajului, vieţii practice şi chiar ştiinţei pozitive, dar numai într-o anumită măsură pe care vom încerca s-o determinăm. Inteligenţa noastră, atunci când îşi urmează cursul, procedează pe de o parte prin percepţii solide, iar pe de altă parte prin concepţii stabile. Ea pleacă de la imobil şi nu concepe, nici nu exprimă mişcarea decât în funcţie de imobilitate. Se instalează în concepte gata făcute şi încearcă să prindă-n ele, ca-ntr-un nimb, câte ceva din realitatea care trece. Sigur că nu face acest lucru pentru a obţine o cunoaştere interioară şi metafizică a realului. Ci pur şi simplu pentru a se folosi de real, fiecare concept (ca şi fiecare senzaţie) fiind o problemă practică pe care activitatea noastră o pune realităţii şi la care realitatea va da răspuns negativ ori afirmativ, după cum va fi mai convenabil. Dar prin chiar acest act inteligenţei îi scapă esenţa însăşi a realului.

IV. Dificultăţile inerente metafizicii, antinomiile pe care le ridică, contradicţiile în care cade, diviziunea în şcoli antagoniste şi opoziţiile ireductibile între sisteme se datorează în mare măsură faptului că aplicăm procedeele de care ne slujim în mod curent pentru scopuri de utilitate practică, cunoaşterii dezinteresate a realului. Ele ţin în principal de aceea că ne instalăm în imobil, abia atingând în trecere mişcarea în loc să ne plasăm în mişcare pentru a traversa, cu ea, poziţiile imobile. Mai decurg, dificultăţile, şi din aceea că pretindem a reconstitui realitatea – care

este tendinţă, mobilitate deci – cu percepţiile şi conceptele care au drept funcţie tocmai imobilizarea ei. Oricât de numeroase ar fi opririle, niciodată nu vom putea face cu ele mobilitatea; însă dacă ne vom instala în mobilitate, din ea vom putea extrage, prin gândire, câte opriri vom dori. Cu alte. Cuvinte, înţelegem că orice concept fix poate fi extras, de către gândire, din realitatea mobilă; dar nu există nicio modalitate de a reconstitui mobilitatea realului cu fixitatea conceptelor. Dogmatismul, în măsura-n care este făcător de sisteme, a încercat mereu aceasta.

Era firesc să rateze. Doctrinele sceptice, idealiste, criticiste, în sfârşit. Toate cele care contestă spiritului puterea de a atinge absolutul nu constată decât numai şi numai această neputinţă. Dar dacă eşuăm în reconstituirea realităţii vii cu concepte încremenite şi gata făcute nu înseamnă că nu putem pune mâna pe ea în alt mod. Prin urmare, demonstraţiile asupra relativităţii cunoaşterii sunt atinse de un viciu originar: asemenea dogmatismului pe care-l atacă, ele presupun că orice cunoaştere trebuie în mod necesar să plece de la concepte cu contururi ferme pentru a atinge, cu ele, o realitate ce curge.

VI. Adevărul este că spiritul nostru poate urma calea inversă. Se poate instala în realitatea mobilă, adoptându-i direcţia mereu schimbătoare şi o poate sesiza intuitiv. Dar pentru aceasta trebuie să facă un efort violent, să răstoarne sensul operaţiei prin care gândeşte de obicei şi să întoarcă sau, mai bine-zis, să-şi întemeieze mereu propriile sale categorii. Va ajunge astfel la concepte fluide, capabile să urmărească realitatea în toate sinuozităţile ei şi să adopte însăşi mişcarea vieţii lăuntrice a lucrurilor. Doar aşa se va constitui o filosofie progresivă, vor fi depăşite disputele dintre şcoli şi toate problemele se vor rezolva-n chip firesc, căci filosofia se va fi eliberat deja de termenii artificial aleşi pentru a ne turna-n ei gândul. Filosofia constă în a răsturna direcţia obişnuită a muncii gândirii.

VII. Inversiunea aceasta n-a fost niciodată practicată

în mod metodic. Dar o istorie aprofundată a gândirii umane va putea dovedi că ei datorăm toate realizările de vârf ale ştiinţelor, precum şi tot ceea ce este cu adevărat viabil în metafizică. Cea mai puternică metodă de investigare de care dispune spiritul omenesc, analiza infinitezimală, s-a născut tocmai din această inversiune. Matematicile moderne sunt un real efort de a substitui gata făcutului ceea ce se face, de a urmări generarea mărimilor, de a sesiza mişcarea din interior şi în tendinţa ei întru schimbare, nu din exterior şi în rezultatul ei etalat şi, în sfârşit, de a adopta continuitatea mobilă a schiţei lăuntrice a lucrurilor. E drept că matematica rămâne la schiţă, nefiind decât o ştiinţă a mărimilor. La fel de adevărat este şi că n-a putut ajunge la câteva dintre minunatele ei aplicaţii decât prin inventarea anumitor simboluri şi că, dacă intuiţia despre care tocmai am vorbit este la originea invenţiei, simbolul singur e-n măsură să intervină în aplicarea ei. Metafizica însă, neurmărind nicio explicaţie, ar putea şi, cel mai adesea, ar trebui să se abţină de la a converti intuiţia în simbol. Eliberată de obligaţia de a ajunge la rezultate utilizabile practic, ea şi-ar putea spori enorm domeniul de investigaţie. Ceea ce va fi pierdut în utilitate şi rigoare în raport cu ştiinţa, va câştiga în întindere şi deschidere. Dacă matematica nu-i decât ştiinţa mărimilor, dacă procedeele matematice nu se aplică decât cantităţilor, nu înseamnă că trebuie să uităm că întotdeauna cantitatea este calitate în stare născânda: cantitatea este cumva starea limită a calităţii. E deci firesc ca metafizica să adopte ideea generatoare a matematicii actuale, încercând s-o extindă la toate calităţile, adică la realitatea în genere. Numai că aceasta nu presupune că se va-ndrepta spre o matematică universală, această himeră a filosofiei moderne. Din contră, pe măsură ce-şi va croi mai bine calea, va întâlni obiecte din ce-n ce mai intraductibile în simboluri. Dar cel puţin va fi început prin a lua contact cu continuitatea şi mobilitatea realului acolo unde acest contact este cel mai bine utilizabil. Ea se va fi contemplat

într-o oglindă ce-i trimite o imagine, desigur, mult palidă dar şi cât se poate de luminoasă a ei însăşi. Va fi văzut, cu o claritate superioară, ceea ce împrumută procedeele matematice de la realitatea concretă iar ea însăşi va continua în sensul realităţii concrete, nu în cel al procedeelor matematice. Să spunem, prin urmare, atenuând cumva ceea ce poate fi prea modest dar şi prea ambiţios în formula aceasta, că unul dintre obiectele metafizicii este acela de a opera diferenţieri şi integrări calitative.

VIII. Ceea ce-a determinat că acest obiect să fie pierdut din vedere şi a putut înşela ştiinţa însăşi asupra originii anumitor procedee pe care le foloseşte este faptul că intuiţia, o dată avută, trebuie să afle un mod de expresie şi de aplicare conform deprinderilor noastre de gândire, un mod care să ne poată furniza, în concepte bine delimitate, punctele solide de sprijin de care avem atâta nevoie. Aceasta este condiţia a ceea ce numim rigoare, precizie, precum şi o indefinită extindere a unei metode generale la cazuri particulare. Or, extinderea şi munca de perfecţionare logică se pot continua secole de-a rândul, în vreme ce actul generator al unei metode nu durează decât o clipă. De aceea ni se-ntâmpla atât de des să luăm aparatul logic al ştiinţei drept ştiinţa însăşi 6, uitând de intuiţia din care s-a ivit totul 7.

Din uitarea intuiţiei purced toate câte le-au spus filosofii şi savanţii înşişi despre „relativitatea” cunoaşterii ştiinţifice. Relativă este cunoaşterea simbolică prin concepte preexistente care merge dinspre fix înspre mişcător. Nu însă şi cunoaşterea intuitivă care se instalează în mişcare şi adoptă viaţa lucrurilor. Această intuiţie atinge un absolut. Prin urmare, ştiinţă şi metafizică se-ntâlnesc în intuiţie. O filosofie cu adevărat intuitivă va realiza uniunea atât de dorită a metafizicii cu ştiinţa, în acelaşi timp în care va converti metafizica în ştiinţă pozitivă – adică progresivă şi mereu perfectibilă – va determina şi ştiinţele pozitive propriu-zise să capete

conştiinţa adevăratei lor misiuni, adesea superioare celei pe care şi-o imaginează de obicei. Filosofia intuitivă va pune mai multă metafizică în ştiinţă şi mai multă ştiinţă în metafizică. Ea va avea ca rezultat restabilirea continuităţii între intuiţiile obţinute de-a lungul istoriei de diversele ştiinţe pozitive, intuiţii obţinute doar sub starea de graţie a genialităţii.

IX. În general, filosofii antici cred că nu există două maniere diferite de-a cunoaşte lucrurile în profunzime şi că diversele ştiinţe îşi află rădăcina în metafizică. Nu aici a fost greşeala lor. Ea a constat în a se inspira din această credinţă, atât de naturală pentru spiritul omenesc, şi în consecinţă a considera că o variaţie nu poate decât exprima şi dezvolta invariabilităţi. De aici rezultă că Acţiunea era o Contemplaţie împuţinată, durata – o imagine. Înşelătoare şi mobilă a eternităţii imobile iar Sufletul – o cădere de la Idee. Toată această filosofie ce începe cu Platon şi sfârşeşte cu Plotin este dezvoltarea unui principiu pe care l-am formula astfel: „Există mai mult în imuabil decât în ceea ce se mişcă iar trecerea de la stabil la instabil se face prin diminuare”. Or, tocmai contrariul acestui principiu este adevărat.

Ştiinţa modernă datează din ziua-n care mobilitatea a fost erijată în realitate independentă. Ea datează din ziua-n care Galilei, rostogolind o bilă pe un plan înclinat, a luat ferma hotărâre de-a studia această mişcare de sus în jos pentru ea însăşi, în ea însăşi, fără a-i mai căuta principiul în conceptele de sus ori jos, anume în cele două imobilităţi prin care Aristotel crezuse a explica în mod suficient mobilitatea. Iar acesta nu-i un loc izolat în Istoria ştiinţei. Apreciem că multele dintre marile descoperiri, dintre cele care cel puţin au transformat ştiinţele pozitive ori au creat altele, au fost tot atâtea sondări înăuntrul duratei pure. Cu cât realitatea atinsă era mai vie, cu atât mai profunde au fost şi forările.

Dar sonda lansată-n adâncurile mărilor adună o masă fluidă pe care soarele o usucă repede în grăunţe de nisip

solide şi discontinui. La fel şi intuiţia duratei, o dată expusă razelor inteligenţei, se preschimbă tot atât de rapid în concepte încremenite, distincte, imobile, în mobilitatea vie a lucrurilor inteligenţa ţine să marcheze staţii reale ori virtuale, notând plecările şi sosirile; doar asta contează pentru o gândire omenească în exerciţiul ei firesc. Dar filosofia ar trebui să fie un efort de a depăşi condiţia umană.

Savanţii şi-au oprit cu cea mai mare plăcere privirile asupra conceptelor cu care-au jalonat calea intuiţiei. Cu cât considerau mai mult că toate aceste rămăşiţe au trecut la starea de simboluri, cu atât atribuiau întregii ştiinţe un caracter simbolic”. Şi cu cât credeau mai mult în caracterul simbolic al ştiinţei, cu atât îl şi realizau şi-l accentuau, în scurt timp au ajuns să nu mai facă nicio diferenţă între natural şi artificial în cadrul ştiinţei pozitive, între datele imediate ale intuiţiei şi imensa muncă de analiză pe care inteligenţa o desfăşoară în jurul intuiţiei: Au pregătit astfel calea unei doctrine ce afirmă relativitatea tuturor cunoştinţelor noastre.

Dar metafizica şi-a făcut şi ea lucrarea ei.

Cum se face că maeştrii filosofiei moderne care-au fost în acelaşi timp şi metafizicieni, şi înnoitori ai ştiinţei, n-au încercat sentimentul continuităţii mobile a realului?! Cum de nu s-au situat în ceea ce noi numim durata concretă?! Aşa au făcut, chiar mai mult decât au crezut sau, în orice caz. Mai mult decât au recunoscut. Dacă vom încerca să legăm prin trăsături continue intuiţiile în jurul cărora s-au organizat sistemele, vom afla o direcţie bine determinată de gândire şi simţire alături, desigur, de multe alte linii convergente şi divergenţe. Care este această gândire latentă? Cum se exprimă acest sentiment? Pentru a împrumuta înc-o dată limbajul platonicienilor vom spune, desfăcând cuvintele din sensurile lor psihologice şi înţelegând prin Idee o anumită siguranţă de inteligibilitate uşoară iar prin Suflet – o anumită nelinişte de viaţă, că un curent invizibil determină filosofia modernă să înalţe

Sufletul deasupra Ideii. Ea tinde, prin aceasta, asemenea ştiinţei moderne şi chiar mai mult decât ea, să meargă în sens invers gândirii antice.

Însă că şi ştiinţa, această metafizică a desfăşurat în jurul vieţii ei profunde o bogată ţesătură de simboluri uitând uneori că, dacă ştiinţa are nevoie de simboluri în desfăşurarea ei analitică, principala raţiune de a fi a metafizicii este tocmai despărţirea de simboluri. Şi aici inteligenţa şi-a continuat lucrarea de fixare, diviziune şi reconstruire. E drept că şi-a continuat-o sub o formă destul de diferită. Fără a insista acum asupra unui punct pe care ne propunem să-l dezvoltăm în alt loc, ne vom limita să spunem că inteligenţa, al cărei rol este de-a opera asupra elementelor stabile, poate căuta stabilitatea fie în relaţii, fie în lucruri. Când lucrează asupra conceptelor de relaţii, ajunge la simbolismul ştiinţific, Când operează asupra conceptelor de lucruri, ajunge la simbolismul metafizic. Dar atât într-un caz, cât şi-n celălalt, ea pune lucrurile-n ordine. Aşa că nu-i vine greu să se creadă independentă. Decât să recunoască imediat ce datorează intuiţiei profunde şi realităţii, se expune de bunăvoie riscului de a nu vedea în întreaga ei lucrare decât o înşiruire artificială de simboluri. Aşa că, dacă ne-am opri la litera rostirilor metafizicienilor şi savanţilor, precum şi la materialitatea a ceea ce fac, am putea crede că primii au săpat un tunel adânc pe dedesubtul realităţii, că ceilalţi au azvârlit deasupra ei o punte elegantă, dar că fluviul mişcător al lucrurilor trece prin aceste două lucrări fără a le atinge.

Unul dintre principalele artificii ale criticii Kantiene a fost acela de a lua în sens strict termenii de metafizician şi savant şi de a împinge metafizica şi ştiinţa până la limita extremă a simbolismului, până acolo unde puteau ele ajunge şi unde, de altfel, ar fi ajuns şi ele singure de îndată ce inteligenţa ar fi revendicat o independenţă plină de pericole. O dată pervertite adaosurile ştiinţei şi metafizicii prin „intuiţia intelectuală”, lui Kant nu i-a fost greu să dovedească faptul că ştiinţa e relativă iar metafizica –

artificială. Cum în ambele cazuri a uşurat independenţa inteligenţei, cum a atribuit metafizicii şi ştiinţei „intuiţia intelectuală” ce le împovăra lăuntric, ştiinţa, cu toate relaţiile ei, nu va mai prezenta privirii lui decât o peliculă de formă, iar metafizică, împreună cu lucrurile ei – doar o peliculă de materie. Şi să ne mai mire că prima nu-i mai arată decât cadre goale cuprinse-n alte cadre, iar cea de-a doua, fantome ce gonesc după alte fantome?!

Kant a dat nişte lovituri atât de puternice metafizicii şi ştiinţei, încât nu s-ar putea spune că şi-ar fi revenit pe deplin. Spiritul nostru se va resemna de bunăvoie să vadă în ştiinţă o cunoaştere absolut relativă iar în metafizică – o speculaţie goală. Ni se pare că şi astăzi critica kantiană se aplică încă oricărei metafizici ori ştiinţe, în realitate, ea se raportează mai mult la metafizica anticilor, precum şi la forma – încă antică – pe care modernii au imprimat-o gândirii lor. Ea are importanţa şi rostul ei împotriva unei metafizici ce pretinde a ne da un sistem unic şi gata făcut al lucrurilor, împotriva unei ştiinţe care-ar fi un sistem unic de relaţii sau, în fine, împotriva metafizicii şi ştiinţei ce-ar prezenta simplitatea arhitecturală a teoriei platonice a Ideilor ori pe aceea a unui templu grec. Dacă metafizica pretinde a se constitui cu concepte pe care noi le-am poseda înaintea ei, dacă ea constă într-o ordonare ingenioasă a ideilor preexistente utilizate asemenea materialelor de construcţie pentru un edificiu şi, în sfârşit, dacă nu-i altceva decât o constantă dilatare a spiritului, efortul mereu reînnoit de a depăşi ideile actuale şi poate chiar şi logica noastră simplă, este cât se poate de evident că metafizica va deveni artificială, ca orice altă operă a inteligenţei. Şi dacă ştiinţa este în întregul ei o operă de analiză ori de reprezentare conceptuală, dacă experienţa nu trebuie să-i slujească decât la verificarea „ideilor clare” şi dacă, în loc să plece de la intuiţii multiple, diverse, ce se însera în mişcarea proprie a fiecărei realităţi fără a se cuprinde însă întotdeauna unele în altele, ea se pretinde o matematică imensă, un sistem unic de relaţii ce strânge

totalitatea realului cu un şurub dinainte montat, atunci devine o cunoaştere relativă numai şi numai la inteligenţa umană. Dacă zăbovim în preajma Criticii raţiunii puie, vom vedea că pentru Kant ştiinţă este acest soi de matematică universală iar metafizica – doar un platonism foarte puţin modificat. La drept vorbind, visul însuşi al unei matematici universale este o rămăşiţă a aceluiaşi platonism. Matematica universală este ceea ce devine lumea Ideilor atunci când presupunem că Ideea constă într-o relaţie ori într-o lege, ci nu într-un lucru. Kant a luat drept realitate acest vis al câtorva dintre filosofii moderni9: ba mai mult, a considerat că orice cunoaştere ştiinţifică nu-i decât un fragment desprins sau, mai curând. O piatră de încercare a matematicii universale. Aşa că sarcina principală a Criticii va fi aceea de a întemeia această matematică, adică de a determina ce trebuie să fie inteligenţa şi ce trebuie să fie obiectul pentru ca o matematică neîntreruptă să le poată lega între ele. Şi, în mod necesar chiar, dacă orice experienţă posibilă este asigurată că poate intra astfel în cadrele rigide şi deja constituite ale intelectului înseamnă (dacă presupunem existenţa unei armonii prestabilită) că intelectul organizează el însuşi natura şi se regăseşte-n ea ca într-o oglindă. De aici posibilitatea ştiinţei, care şi-ar datora întreaga eficacitate relativităţii ei şi imposibilitatea metafizicii – întrucât aceasta din urmă nu va mai avea altceva de făcut decât să parodieze, cu fantome ale lucrurilor, munca de orânduire conceptuală realizată în mod serios de ştiinţă cu raporturi, de astă dată. Pe scurt, întreaga Critică a raţiunii pure sfârşeşte prin a stabili că platonismul, ilegitim dacă Ideile sunt lucruri, devine legitim dacă Ideile sunt raporturi şi că ideea gata făcută, o dată coborâta din cer pe pământ este, aşa cum o dorise şi Plafon, temeiul comun al gândirii şi naturii. Dar întreaga Critică a raţiunii pure se întemeiază şi pe postulatul că gândirea noastră nu e-n stare de altceva decât să platonizeze, adică să toarne orice experienţă posibilă în tipare preexistente.

Aici e toată problema. Dacă totuşi cunoaşterea ştiinţifică este ceea ce a dorit Kant, exista o ştiinţă simplă, preformată şi chiar preformulată în natură, după cum crezuse Aristotel. Marile descoperiri nu vor face decât să lumineze, din această logică imanentă lucrurilor, punct cu punct linia dinainte trasata, aşa cum la o sărbătoare aprindem progresiv salba de lumini ce desenează deja în întuneric contururile unui monument. Dacă şi cunoaşterea metafizică este ceea ce Kant a dorit, înseamnă că ea se reduce la posibilitatea egală a doua atitudini opuse ale spiritului dinaintea tuturor marilor probleme; manifestările ei sunt tot atâtea opţiuni arbitrare, mereu efemere, între două soluţii virtual formulate dintru eternitate. Ea trăieşte şi moare cu antinomiile ei cu tot. Adevărul însă e că nici ştiinţa modernilor nu prezintă această simplitate uniliniară, şi nici metafizica lor – aceste opoziţii ireductibile.

Ştiinţa modernă nu-i niciuna, şi nici simplă. Ea are la bază idei pe care sfârşim prin a le considera clare; dar aceste idei, atunci caid au fost profunde, au fost luminate progresiv prin felul în care-au fost utilizate. Ele datorează deci cea mai mare parte a luminozităţii lor luminii ce le-a fost trimisă, prin reflexie, de către faptele şi aplicaţiile înspre care ele însele au condus. Prin urmare, claritatea unui concept nu e altceva decât siguranţa – dobândita o dată pentru totdeauna – de a-l putea mânui cu un oarecare profit. La origine, multe dintre ele trebuie să fi părut obscure, greu de conciliat cu alte concepte deja admise de ştiinţă, frizând chiar absurdul. Ceea ce înseamnă că ştiinţa nu procedează prin încastrarea regulată a conceptelor ce ar fi predestinate să se însereze cu precizie unele în celelalte. Ideile profunde şi fecunde sunt tot atâtea luări de contact cu curente de realitate ce nu converg în mod necesar înspre acelaşi punct. E drept că toate conceptele ajung să-şi ocupe locul cuvenit, îmblânzindu-şi asperităţile printr-o şlefuire reciprocă şi reuşind, de bine de rău, să se ordoneze cumva între ele.

Pe de altă parte, nici metafizica modernilor nu e făcută din soluţii aşa de radicale încât să ajungă la opoziţii ireductibile. Aşa ar fi, desigur, dacă n-ar avea niciun mijloc de a accepta în acelaşi timp şi pe acelaşi tărâm şi teza. Şi antiteza antinomiilor. Dar a filosofa înseamnă a te plasa printr-un efort al intuiţiei în interiorul realităţii concrete asupra căruia Critica ia două instantanee exterioare şi opuse, teză şi antiteză. Nu mi-aş putea niciodată închipui cum se întrepătrunde negrul cu albul dacă n-aş fi văzut griul ce poate fi considerat, la rându-i, din perspectivă şi a albului, şi a negrului. Doctrinele ce au un temei intuitiv scapă criticii kantiene exact în măsura-n care ele sunt intuitive. Iar aceste doctrine alcătuiesc de fapt metafizica; bineînţeles, cu condiţia să nu ne raportăm la metafizica încremenită şi moartă a tezelor, ci la aceea vie a filosofilor. Sigur că divergenţele dintre şcoli sunt frapante, practic divergenţele dintre grupurile de discipoli ce s-au format în jurul câtorva mari maeştri. Dar oare la maeştrii înşişi sunt ele tot atât de tranşante? Aici, ceva domină diversitatea sistemelor, ceva simplu şi net ca o lansare de sondă pe care-o simţim pornită să ajungă la o adâncime mai mare sau mai mică în străfundul aceluiaşi ocean, deşi de fiecare dată aduce la suprafaţă materii cât se poate de diferite. Discipolii lucrează de obicei tocmai asupra acestor materii. Acesta este rolul analizei. Iar magistrul, în măsura în care formulează, dezvoltă şi traduce în idei abstracte ceea ce el însuşi a adus, este cumva discipol chiar faţă de sine. Numai că actul simplu care a pus analiza-n mişcare şi care se disimulează în spatele analizei, emană de la o cu totul altă facultate decât cea a analizei. Aceasta va şi, prin definiţie, facultatea de a intui.

În concluzie: această facultate nu are nimic misterios. Oricine s-a exersat cu oarecare succes în literatura ştie bine că, odată ce subiectul a fost îndelung studiat, documentele adunate şi toate notele puse la punct, pentru a putea aborda munca de compunere este nevoie de încă ceva, de un efort adesea penibil de a te plasa dintr-

odată în însăşi inima subiectului şi de a căuta cât mai în profunzime un impuls care, mai apoi, va merge de la sine. Impulsul acesta, o dată primit, lansează spiritul pe calea-n care el regăseşte toate învăţămintele adunate înainte, precum şi alte detalii suplimentare. El se dezvoltă şi se analizează pe sine în termeni a căror enumerare s-ar putea continua la nesfârşit; niciodată nu vom putea spune totul, căci cu cât înaintăm mai mult, cu atât descoperim mai multe. Şi totuşi, dacă ne întoarcem brusc pentru a înhăţa impulsul pe care-l simţim în spatele nostru, el ne scapă din mâini. Asta pentru că nu era un lucru, ci o incitare la mişcare care, deşi indefinit extensibilă, rămâne simplitatea însăşi. Intuiţia metafizică pare-a fi de acelaşi fel. Notele şi documentele adunate în cazul literaturii sunt, în filosofic, ansamblurile de observaţii şi experienţe acumulate de ştiinţa pozitivă mai ales printr-o reflecţie a spiritului asupra spiritului. Căci niciodată nu vom obţine o intuiţie de la realitate, adică o simpatie spirituală cu ce are ea mai lăuntric, dacă n-am ştiut să-i căpătăm încrederea printr-o îndelungă prietenie cu manifestările ei superficiale. Şi nu e vorba de-a asimila pur şi simplu faptele marcante. Trebuie să le acumulăm şi pe acestea, apoi să le topim laolaltă, într-o masă atât de enormă, încât să putem fi siguri că în această fuziune s-au neutralizat reciproc toate posibilele idei preconcepute şi premature ale observatorilor, toate câte aceştia le-au putut emite pe cont propriu şi neîntemeiat, în baza observaţiilor lor. Doar aşa se poate desprinde materialitatea brută a faptelor cunoscute. Chiar în cazul simplu şi privilegiat ce ne-a folosit ca exemplu, chiar pentru contactul direct al sinelui cu sine, efortul definitiv de intuire distinctă ar fi imposibil pentru cel care n-a reunit şi confruntat un mare număr de analize psihologice. Maeştrii filosofiei moderne au fost oameni care-au asimilat întreg materialul ştiinţelor vremii lor. Şi parţiala eclipsă a metafizicii de vreo jumătate de secol încoace are drept cauză extraordinara dificultate de care se izbesc filosofii în încercarea lor de a lua contact cu o

ştiinţă din ce în ce mai fragmentată. Dar intuiţia metafizică, deşi n-o putem atinge decât pe baza cunoştinţelor materiale, este cu totul altceva decât rezumatul sau sinteza acestor cunoştinţe. Ea se deosebeşte de ele la fel cum impulsul motrice diferă de drumul pe care-l parcurge mobilul, la fel cum tensiunea resortului este altceva decât mişcările vizibile ale pendulului, în acest sens, metafizica nu are nimic comun cu o generalizare a experienţei; cu toate astea, ea s-ar putea defini ca experienţa integrală.

Note

1. Acest eseu a apărut în 1913 în Revista de metafizică şi morală. De la acea dată şi până astăzi am reuşit să precizăm mai clar semnificaţia termenilor de metafizică şi ştiinţă. Putem da cuvintelor ce sens dorim, cu condiţia să le şi definim: nimic nu mă-mpiedică să numesc „ştiinţă” sau „filosofie” orice fel de cunoaştere, aşa cum s-a şi făcut multă vreme. Ba chiar, cum spuneam mai sus, am putea îngloba totul în metafizică. Totuşi, este absolut incontestabil că orice cunoaştere are o direcţie bine definită când dispune de obiectul ei în vederea măsurării şi merge într-o direcţie diferită, inversă chiar, când se desface din orice prejudecată despre relaţii şi comparaţii pentru a simpatiza cu realitatea. Am arătat că prima metodă convine studiului materiei iar a doua – celui al spiritului, că cele două metode se influenţează reciproc, ele trebuind să se sprijine una pe cealaltă, în primul caz avem de-a face cu timp spaţializat şi cu spaţiu; în cel de-al doilea, cu durata reală. Pentru claritatea ideilor ni s-a părut util să numim „ştiinţifică” prima cunoaştere şi „metafizică”, pe cea de-a doua. Prin urmare, pe seama metafizicii vom pune această „filosofie a ştiinţei” sau „metafizică a ştiinţei” ce preocupă marii savanţi, este imanentă ştiinţei lor şi adesea joacă rolul unei invizibile inspiratoare, în prezentul articol o lăsăm încă în lotul ştiinţei pentru că a fost practicată mai curând de acei

cercetători numiţi „savanţi”, nu de către „metafizicieni” (vezi mai sus, pp. 33 – 45).

Pe de altă parte, să nu uităm că prezentul eseu a fost scris la o vreme când criticismul kantian şi dogmatismul succesorilor săi erau încă general admise, chiar dacă nu în chip de concluzii, măcar ca punct de plecare în speculaţia filosofică.

2. Mai e nevoie să spunem că nu propunem aici un mijloc de a recunoaşte dacă o mişcare este sau nu absolută? Când vorbim despre mişcarea absolută, în sensul metafizic al termenului, nu facem decât să definim ce avem în spirit.

3. Imaginile la care ne referim aici sunt cele la care s-ar putea gândi un filosof când ar încerca să expună cuiva teza sa. Lăsăm la o parte acea imagine apropiată de intuiţie de care filosoful poate avea nevoie pentru sine şi care adesea rămâne inexprimată.

4. Încă o dată, procedând astfel, nu îndepărtăm substanţa. Din contră, afirmăm persistenta existenţelor. Şi credem că am uşurat cumva reprezentarea ei. Cum a putut fi comparată această doctrină cu cea a lui Heraclit?!

5. Mai ales la Newton, în consideraţiile sale asupra fluxiunilor.

6. Despre acest punct, dar şi despre multe altele abordate în prezentul eseu, a se vedea interesantele studii ale domnilor Le Roy, Wincent şi Vilebois în Revista de metafizică şi morală.

7. Aşa cum explicăm la-nceputul celui de-al doilea eseu, am ezitat mult dinaintea termenului de „intuiţie”. Iar când m-am hotărât, am stabilit că desemnăm cu acest cuvânt funcţia metafizică a gândirii şi, în principal, cunoaşterea intimă a spiritului de către spirit ce subsumează cunoaşterea, prin spirit, a ceea ce este esenţial în materie, inteligenţa fiind în mod cert făcută pentru a manipula materia – pentru a o cunoaşte deci – dar ţara a avea ca destinaţie aparte atingerea temeiului acesteia. Aceasta este semnificaţia pe care-o atribuim

intuiţiei în prezentul eseu (scris în 1902), mai ales în ultimele pagini. Mai târziu, preocupaţi fiind de precizie, am ajuns să distingem mai net intuiţia de inteligenţă, precum şi ştiinţa de metafizică. Dar, în general vorbind, schimbarea de terminologie nu e chiar un inconvenient grav când ne străduim de fiece dată să definim termenii în contextul lor particular sau pur şi simplu când contextul le dezvăluie suficient sensul.

8. Pentru a completa cele spuse în nota precedentă, voi aminti că încă din epoca la care scriam aceste rânduri am început să restrângem sensul cuvântului „ştiinţă" şi să numim ştiinţifică doar cunoaşterea materiei inerte de către inteligenţa pură. Ceea ce nu m-a împiedicat să afirm că şi cunoaşterea vieţii şi a spiritului sunt în mare măsură ştiinţifice – anume în măsura-n care fac apel la aceleaşi metode de investigare ca şi cunoaşterea materiei inerte. Invers, cunoaşterea materiei inerte poate fi numită filosofică dacă utilizează, într-un moment decisiv al istoriei ei, intuiţia duratei pure. La fel, conform notei 1 de la-nceputul prezentului eseu.

9. Asupra acestui „subiect", vezi în Studiile filosofice ale lui Wundt (voi. IX, 1894) un foarte interesant articol al lui C. Rădulescu Motru, Intuiţia în teoria cauzalităţii naturale a lui Kant.

VII

FILOSOFIA LUI CLAUDE BERNARD

Discurs susţinut la Centenarul Claude Bernard, la Collège de France, în 30 decembrie 1913

Înainte de toate, filosofia îi datorează lui Claude Bernard teoria metodei experimentale. Ştiinţa modernă s-a reglat întotdeauna după experienţă; dar cum ea debuta cu mecanică şi astronomia, cum la începuturi nu lua din materie decât ceea ce era mai general şi mai apropiat de matematici, multă vreme n-a cerut de la experienţă decât un punct de plecare pentru calcule şi o verificare a lor în punctul de oprire, în secolul XIX se ivesc ştiinţele de laborator, cele care urmăresc experienţa în toate

sinuozităţile ei, fără a pierde vreodată contactul cu ea. Anume acestor cercetări concrete a adus Claude Bernard obolul formulei metodei, aşa cum odinioară a făcut-o Descartes pentru ştiinţele abstracte ale materiei, în acest sens, Introducerea la medicină experimentală este pentru noi ceea ce a fost Discursul asupra metodei pentru veacurile XVII şi X VIII. În ambele cazuri, ne aflăm dinaintea unui geniu ce-a început prin a face descoperiri, pentru a se-ntreba mai apoi cum trebuie să procedeze de fapt pentru a ajunge unde el ajunsese deja. Demers aparent paradoxal, dar singurul firesc, maniera inversă de a porcea tentându-i deja pe mulţi dar nereuşind niciunul vreodată. De două ori numai în istoria ştiinţei moderne şi pentru două dintre principalele forme pe care le va îmbrăca în continuare cunoaşterea naturii, spiritul de invenţie s-a repliat asupră-şi pentru a se analiza şi determină astfel condiţiile generale ale descoperirii ştiinţifice. De ambele dăţi acest fericit amestec de spontaneitate şi reflecţie, de ştiinţă şi filosofie s-a produs în Franţa.

Gândul constant al lui Claude Bernard în a sa Introducere… a fost de a arăta cum colaborează, în cercetarea experimentală, faptul şi ideea. Faptul, întrezărit mai clar sau mai puţin clar, sugerează ideea unei explicaţii. Savantul cere experienţei să confirme această idee, numai că de-a lungul întregii experienţe el trebuie să fie pregătit să îşi abandoneze ipoteza ori s-o remodeleze după fapte. Cercetarea ştiinţifică este deci un dialog între spirit şi natură. Natura ne trezeşte curiozitatea; noi îi punem întrebări; răspunsurile ei dau discuţiei o întorsătură imprevizibilă, provocând astfel noi întrebări la care natura răspunde sugerând noi idei, şi aşa mai departe. Când Claude Bernard descrie această metodă, când dă exemple, când aminteşte de toate aplicaţiile realizate, toate câte le expune par aşa de simple şi naturale încât ni se pare că nici nu era cazul să le mai spună: avem impresia că le-am ştiut dintotdeauna. La fel, portretul pictat de un mare

maestru ne poate da iluzia că am fi cunoscut modelul.

Totuşi este necesar – chiar şi astăzi – ca metoda lui Claude Bernard să fie înţeleasă şi practicată aşa cum se cuvine. Au trecut 50 de ani de când şi-a publicat lucrarea, dar n-am încetat o clipă s-o citim şi s-o admirăm. Dar am extras oare din ea toate învăţămintele cuvenite?

Unul dintre cele mai clare dintre rezultatele acestei analize trebuie să fie acela de-a ne învăţa că nu există diferenţe între o observaţie bine făcută şi o generalizare bine întemeiată. Noi însă ne reprezentăm prea adesea experienţa ca fiind sortită să ne aducă fapte brute; inteligenţa, agăţându-se de acele fapte, le apropie şi se înalţă astfel înspre legi tot mai subtile. Deci generalizarea ar fi o funcţie, iar observaţia o alta. Nimic mai fals decât această concepţie despre munca de sinteză, nimic mai periculos şi pentru ştiinţă, şi pentru filosofie. Ea a dus la credinţa c-ar exista un interes ştiinţific pentru asamblarea gratuită a faptelor aşa, pentru pură şi simpla plăcere, pentru natura lor leneşă, pasivă chiar, în aşteptarea ivirii vreunui spirit capabil să le stăpânească şi să le supună legilor. Ca şi cum o observaţie ştiinţifică n-ar fi tot un răspuns la o-ntrebare, fie ea precisă ori confuză. Ca şi cum observaţiile înşiruite pasiv unele după altele n-ar fi tot răspunsuri dezlânate la întrebări puse la întâmplare! Ca şi cum munca de generalizare ar însemna să se ivească dintr-odată cineva care să găsească un sens plauzibil acestui discurs incoerent!

Adevărul e că discursul ori capătă pe dată un sens, ori nu-l va avea niciodată! Semnificaţia că se poate schimba pe măsură ce faptele sunt aprofundate, dar pentru aceasta trebuie să existe o semnificaţie iniţială. A generaliza nu înseamnă a utiliza fapte deja culese pentru nu ştiu ce muncă de condensare. Sinteză înseamnă cu totul altceva. E mai puţin o operaţie specială, cât o anumită putere de gândire, o capacitate de pătrundere în interiorul unui fapt pe care-l ghicim semnificativ şi-n care aflăm explicaţia unui număr indefinit de alte fapte. Pe scurt,

spiritul de sinteză nu-i decât o putere mai înaltă a spiritului de analiză.

Această concepţie asupra muncii de cercetare ştiinţifică diminuează enorm distanţa dintre maestru şi ucenic. Ea nu ne mai dă voie să deosebim două categorii de cercetători dintre care unii ar fi pălmaşii iar ceilalţi s-ar ocupa cu invenţia. Invenţia trebuie să fie peste tot, până şi-n cea mai umilă cercetare a unui fapt, până şi-n cea mai simplă experienţă. Acolo unde nu există efort personal, original chiar, nu există nici cel mai vag început de ştiinţă. Aceasta este marea maximă pedagogică ce se desprinde din filosofia lui Claude Bernard.

Pentru un filosof, ea mai cuprinde ceva: o anumită concepţie despre adevăr, o filosofie deci.

Când vorbesc despre filosofia lui Claude Bernard nu fac aluzie la acea metafizică a vieţii pe care ni s-a părut a o afla în scrierile sale şi care era poate destul de străină gândirii lui. S-a discutat de altfel prea mult despre ea. Unii. Invocând locurile în care Claude Bernard critică ipoteza unui „principiu vital”, au pretins că el n-ar fi văzut în viaţă decât un ansamblu de fenomene fizice şi chimice. Alţii, referindu-se la „ideea organizatoare şi creatoare” care, după autor, ar prezida fenomenele vitale, încearcă să dovedească faptul că el ar fi practicat o distincţie radicală între materia vie şi materia brută, atribuind astfel vieţii o cauză independentă. Şi, în fine, după alţii, Claude Bernard ar fi oscilat între cele două concepţii sau ar fi pornit de la prima pentru a ajunge treptat la cea de-a doua. Recitiţi-i cu atenţie operele: nu veţi afla în ele nici afirmaţia, nici negaţia şi nici contradicţia din urmă. Sigur, în repetate rânduri Claude Bernard s-a opus ipotezei unui „principiu vital”. Dar ori de câte ori o face, vizează expres vitalismul superficial al medicilor şi psihologilor care afirmau existenţa unei forţe capabile să lupte împotriva forţelor fizice şi să le restrângă acţiunea în alcătuirea fiinţei vii. La acea dată se credea că o aceeaşi cauză, operând în aceleaşi condiţii şi asupra aceleiaşi fiinţe vii, nu produce

întotdeauna acelaşi efect. Se spunea că trebuie luat în calcul şi caracterul capricios al vieţii. Magedie însuşi, cel care şi-a adus un important aport la întemeierea ştiinţifică a fiziologiei, credea şi el într-o anumită indeterminare a fenomenului vital. Celor ce gândesc astfel Claude Bernard le va răspunde că faptele fiziologice sunt supuse unui determinism la fel de inflexibil ca şi faptele fizice sau chimice; mai mult. Dintre operaţiile ce au loc în robotul animal, niciuna nu trebuie explicată într-o bună zi prin fizică ori chimie. Atât despre principiul vital. Să ne-ndreptăm acum înspre ideea organizatoare şi creatoare. Avem impresia că, în locurile unde este amintită, Claude Bernard se ridică împotriva celor ce refuzau să vadă în fiziologie o ştiinţă specială, diferită de fizică şi chimie. Calităţile sau, mai curând, dispoziţiile de spirit care stau la temeiul formării fiziologului sunt, după el. Diferite de cele ale fizicianului ori chimistului. Nu poate fi fiziolog cel lipsit de simţul organizării, de această coordonare aparte a părţilor de către întreg ce caracterizează fenomenul vital, în fiinţa vie totul se petrece ca şi cum ar interveni o anumită „idee” ce-ar da seama de ordinea în care sunt grupate elementele. Ideea aceasta nu este o forţă, ci un principiu de explicaţie: dacă ea ar lucra efectiv şi ar reuşi cumva să contrarieze jocul forţelor fizice şi chimice, n-ar mai exista „fiziologie” experimentală. După Claude Bernard, fiziologul, în analiza sa prin care instituie fenomenele vieţii, trebuie să ia în atenţie nu numai ideea organizatoare, dar mai trebuie să-şi amintească şi că faptele de care se ocupă au drept teatru de manifestare un organism constituit deja, iar constituirea respectivului organism sau, cu spusa lui, „creaţia”, este o operaţie de un cu totul alt ordin. Sigur că, accentuând pe distincţia netă stabilită de Bernard între construirea maşinii şi distrugerea ori uzarea ei. Între maşina ca atare şi ceea ce se-ntâmplă în ea, am ajunge să restabilim, e drept că într-o altă formă, vitalismul pe care el l-a combătut. El n-a făcut-o însă şi a preferat să nu se pronunţe asupra naturii vieţii

cum, de altfel, nu s-a pronunţat nici asupra constituirii materiei, îşi rezervă doar problema raportului dintre ele. La drept vorbind, fie că atacă ipoteza „principiului vital”, fie că face apel la „ideea directoare”, în ambele cazuri este exclusiv preocupat de determinarea condiţiilor fiziologice experimentale. Caută să definească nu atât viaţa, cât ştiinţa vieţii. Apără fiziologia şi împotriva celor care consideră faptul fiziologic prea fulgurant pentru a se prezenta experimentării, dar şi contra celor care, judecându-l accesibil experienţelor, nu fac deosebirea între aceste experienţe şi cele ale fizicii şi chimiei. Celor dintâi le răspunde că faptul fiziologic este supus unui determinism absolut şi, prin urmare, fiziologia este o ştiinţă riguroasă. Celor din urmă, că fiziologia îşi are legile ei proprii, propriile metode diferite de cele ale fizicii şi chimiei, deci fiziologia este o ştiinţă independentă. Dar dacă Claude Bernard nu ne-a dat şi nici n-a dorit să ne dea o metafizică a vieţii, în ansamblul operei sale este prezentă o anumită filosofie generală, a cărei influenţă va fi probabil mai profundă şi mai durabilă decât ar fi putut fi cea a vreunei teorii particulare.

Multă vreme filosofii au considerat realitatea că un întreg sistematic, un edificiu imens pe care. La rigoare, l-am putea reconstrui prin gândire doar cu resursele raţionamentului, cu toate că, în fapt, suntem nevoiţi să apelăm şi la ajutorul observaţiei şi experienţei. Natura ar fi deci un ansamblu de legi înserate unele în altele conform principiilor logicii umane, iar legile acestea ar fi gata tăcute şi interioare lucrurilor. Efortul ştiinţific şi filosofic ar consta în a îndepărta unul după altul faptele ce le acoperă, de parc-am curăţa un monument egiptean de straturile de nisip depuse pe el. Întreaga operă a lui Claude Bernard se ridică împotriva acestei concepţii asupra faptelor şi legilor. Cu mult înainte ca filosofii să insiste asupra a ceea ce poate fi convenţional şi simbolic în ştiinţa umană, el a înţeles şi a măsurat corect distanţa dintre logica omului şi cea a naturii. Dacă – spune Claude Bernard – nu putem fi

suficient de prudenţi în verificarea unei ipoteze, înseamnă că n-am fost nici suficient de îndrăzneţi în a o inventa. Ceea ce pentru noi este absurd nu este în mod necesar la fel şi pentru natură: să încercăm deci experienţa şi, dacă ipoteza se verifică, va trebui să devină clară şi inteligibilă pe măsură ce faptele ne vor constrânge să ne familiarizăm cu ea. Dar să ne mai amintim şi că niciodată o idee, oricât de suplă am fi făcut-o noi, nu va avea supleţea lucrurilor. Să fim pregătiţi oricând să o abandonăm pentru alta, care va cuprinde poate mai strâns experienţa. „Ideile, spunea Claude Bernard, nu sunt decât instrumente intelectuale ce ne ajută să pătrundem în fenomene; dar când şi-au împlinit sarcina trebuie să le schimbăm aşa cum schimbăm un bisturiu ruginit de prea multă folosinţa”. Şi adăuga: „Această prea mare încredere în raţionament conduce fiziologul la o falsă simplificare a faptelor şi se datorează absenţei sentimentului complexităţii fenomenelor naturale”. Mai scria în alt loc: În ştiinţe, când se realizează o teorie generală, unicul lucru de care trebuie să fim siguri e că acea teorie e falsă, la modul cât se poate de absolut. Ea nu-i decât un adevăr parţial şi provizoriu care ne este necesar totuşi în felul gradelor pe care ne sprijinim pentru a înainta în investigaţiile noastre”. Şi revenind asupra acestui punct în legătura cu propriile-i teorii: „Mai târziu ele vor fi înlocuite de altele, ce vor prezenta o stare mai avansată a problemei şi aşa mai departe. Teoriile sunt ca nişte grade succesive pe care urca ştiinţa, tot lărgindu-şi orizontul”. Dar nimic mai semnificativ decât vorbele de-nceput ale unuia dintre ultimele paragrafe ale Introducerii în medicina experimentală: „Unul dintre cele mai mari obstacole întâlnite în calea mersului general şi liber al cunoştinţelor umane este tendinţa de individualizare în sisteme a diverselor cunoştinţe… Sistemele tind să aservească spiritul uman… Trebuie să-ncercăm să rupem lanţurile sistemelor filosofice şi ştiinţifice. Filosofia şi ştiinţa nu trebuie să fie sistematice”. Filosofia nu trebuie să fie sistematică! Iată un adevărat paradox pentru epoca

la care scria Claude Bernard; pe atunci spiritul filosofic era identificat cu spiritul de sistem, fie pentru a justifica existenţa filosofiei, fie pentru a o proscrie. Totuşi, acesta este adevărul, un adevăr ce va convinge tot mai mult, pe măsură ce se va dezvolta efectiv o filosofie capabilă să urmărească realitatea concretă în toate sinuozităţile ei. Nu vom mai insista deci asupra unei succesiuni de doctrine, fiecare dintre ele – atrăgătoare ori ba – pretinzând a închide totalitatea lucrurilor în formele simple. Vom avea în schimb o filosofie unică, ce se vanălţa încetul cu încetul alături de ştiinţă şi căreia îi vor aduce obolul toţi acei care gândesc. Nu vom mai spune: „Natura este una iar noi vom căuta printre ideile pe care le posedăm deja pe aceea în care o vom putea cuprinde”. Vom spune: „Natura este ceea ce este şi cum inteligenţa noastră, care e o parte a naturii, este mai puţin vastă decât ea, este absolut îndoielnic că vreuna din ideile noastre actuale ar fi suficient de largă pentru a o putea cuprinde. Să ne străduim deci să dilatăm gândirea, să ne forţăm intelectul; dacă e nevoie, să ne spargem cadrele strâmte. Dar să nu pretindem că putem îngusta realitatea după măsura ideilor noastre. Din contră, ele vor fi cele care vor trebui să se modeleze, să crească după măsura realităţii”. Iată ce credem, ce încercam noi să facem. Dar străbătând tot mai mult calea pe care-am ales-o, trebuie să ne amintim întotdeauna că Claude Bernard e unul dintre cei care-au contribuit la deschiderea ei. De aceea niciodată nu-i vom putea mulţumi îndeajuns pentru tot ce-a făcut pentru noi. Şi de aceea ne aflăm aici şi salutăm în el, alături de fiziologul genial, unul dintre cei mai mari experimentatori ai tuturor vremurilor, şi pe filosoful care-ar trebui să fie unul dintre maeştrii recunoscuţi ai gândirii contemporane!

VIII

DESPRE PRAGMATISMUL LUI WILLIAM JAMES. ADEVĂR ŞI REALITATE

Cum s-ar mai putea vorbi despre pragmatism după William James? Şi ce-ar mai fi de adăugat, care să nu fie deja spus în cartea extraordinară şi percutantă a cărei traducere fidelă se află-n faţa noastră? Ne-am fi ferit să luăm cuvântul dacă gândirea lui James n-ar fi fost adesea diminuată, alterată sau falsificată de către interpreţii săi. Există riscul ca multe idei care circulă să se interpună între carte şi lector, răspândindu-se astfel o obscuritate artificială asupra unei opere care este claritatea însăşi.

Vom înţelege greşit pragmatismul lui James dacă nu vom începe prin a ne modifica ideea curentă despre realitatea în genere. Vorbim despre „lume”, despre „cosmos”; iar aceste cuvinte, prin chiar originea lor, numesc ceva simplu sau măcar ceva armonios compus. Spunem „univers” şi termenul ne duce cu gândul la o posibilă unificare a lucrurilor. Putem fi spiritualişti, materialişti, panteist! dar la fel de bine putem fi opaci la filosofie şi mulţumiţi de simţul comun. Indiferent de aceasta ne reprezentăm mereu unul sau mai multe principii simple prin care s-ar explica ansamblul lucrurilor materiale şi morale.

Inteligenţa noastră este îndrăgostită de simplitate. Ea economiseşte efortul şi doreşte ca natura să se fi orânduit în aşa fel încât noi, pentru a o gândi. Să depunem cea mai redusă muncă cu putinţă.

Îşi dă, prin urmare, exact atâtea elemente şi principii câte are nevoie pentru a recompune cu ele seria nesfârşită a obiectelor şi evenimentelor.

Dar dacă în loc să reconstruim ideal lucrurile întru marea satisfacţie a raţiunii, rămânem pur şi simplu la ceea ce ne furnizează experienţa, vom gândi şi ne vom exprima în cu totul alt mod. În vreme ce inteligenţa, cu deprinderea ei de-a face economie, îşi reprezintă efectele ca fiind strict proporţionale cu cauzele lor, natura – prodigioasă fiind – pune-n cauză mult mai mult decât ceea ce e necesar pentru a obţine un anumit efect, în timp ce deviza noastră este Doar ceea ce trebuie, cea a naturii va fi Mai mult

decât ceea ce trebuie, mai mult decât asta ori cealaltă, mai multe din toate. Realitatea, aşa cum James o vede, este redundantă şi supraabundentă, între această realitate şi cea reconstruită de filosofi cred că poate fi stabilit acelaşi raport ca între viaţa de zi cu zi şi cea reprezentată seara de câţiva actori pe o scenă. La teatru, fiecare spune doar ceea ce trebuie să spună şi face doar ceea ce trebuie să facă; există scene bine decupate; piesa are un început, un mijloc, un sfârşit şi totul e dispus cu cea mai mare parcimonie în vederea unui deznodământ ce va fi, de la caz la caz. Fericit ori tragic. Dar în viaţă se spun o mulţime de lucruri inutile, se fac o mulţime de gesturi superflue şi nu există deloc situaţii nete. Nimic nu se petrece nici aşa de simplu şi nici atât de complet, de frumos cum am dori. Scenele se amestecă-ntre ele, lucrurile nu au început şi sfârşit, nu există deznodământ pe deplin satisfăcător, nici gest absolut decisiv, nici cuvinte mari la care să ne închinăm veşnic. Aceasta este viaţa omenească. Şi tot această este, pentru James, şi realitatea în genere.

Experienţa noastră nu este, desigur, incoerentă, în timp ce ne prezintă lucruri şi fapte, ea ne dezvăluie şi înrudirea dintre lucruri, raporturile dintre fapte. După James, relaţiile sunt tot atât de reale, de direct observabile ca lucrurile şi faptele însele. Numai că relaţiile sunt plutitoare iar lucrurile – fluide. E departe drumul de aici până la universul sec recompus de filosofi cu elemente bine decupate, bine aranjate şi-n cadrul căruia părţile nu sunt doar legate între ele, aşa cum ne spune experienţa, ci sunt şi coordonate de întreg, aşa cum o doreşte raţiunea.

Pluralismul lui William James nu-nseamnă deloc altceva. Antichitatea îşi reprezentase o lume închisă, finită, bine delimitată:

este o ipoteză ce răspunde unor exigenţe ale raţiunii. Modernii se gândesc mai curând la un infinit: e o altă ipoteză, ce satisface alte cerinţe ale raţiunii. Din punctul de vedere al lui James, care este cel al experienţei pure sau al „empirismului radical” realitatea nu mai apare nici

finită, nici infinită, ci pur şi simplu indefinită. Ea curge, fără ca noi să putem spune dacă are o unică direcţie şi nici măcar dacă mereu şi în orice loc aflăm un acelaşi fluviu care curge.

Raţiunea este mai puţin satisfăcuta. Nu se simte în largul ei într-o lume în care nu-şi mai regăseşte, ca într-o oglindă, propria ei imagine. Bineînţeles că şi importanţa ei este diminuată. Dar cât de mult va spori importanţa omului însuşi – a omului ca întreg, plămădit din intelect, dar şi din voinţa şi sentimente!

Universul conceput de raţiune este unul ce depăşeşte infinit experienţa umană, propriul raţiunii fiind de a prelungi datele experienţei, de a le extinde pe calea generalizării şi, în sfârşit, de a ne face să concepem mai multe lucruri decât vom întrezări vreodată, într-un astfel de univers omul este obligat să facă puţine lucruri şi să ocupe un loc relativ mic: căci ceea ce este acordat inteligenţei, este retras voinţei. Şi mai ales atribuind gândirii puterea de a cuprinde totul, el este obligat să-şi reprezinte toate lucrurile în termenii gândirii. Nu poate cere unei lumi în care tot ceea ce-i este accesibil a fost dinainte considerat traductibil în idei pure o lămurire a aspiraţiilor, dorinţelor şi entuziasmelor sale. Sensibilitatea nu va putea fi luminată de inteligenţa pe care tot omul a transformat-o în lumina însăşi.

Majoritatea filosofilor ne îngustează deci experienţa sub aspectul voinţei şi sentimentului, prelungind-o la nesfârşit înspre puterea gândirii. James ne cere să nu adăugăm prea multe experienţei prin puncte de vedere ipotetice, şi nici să n-o mutilăm în ceea ce are ea mai solid. Nu putem fi absolut siguri de toate câte ni le oferă experienţa; dar trebuie s-o acceptăm integral, iar din ea fac parte în egală măsură şi sentimentele, şi percepţiile, şi lucrurile. Pentru James contează omul întreg.

Contează chiar mai mult într-o lume care nu-l mai zdrobeşte cu imensitatea ei. Ne-am mirat de importanţa pe care James o acordă în una din cărţile sale2 curioasei

teorii a lui Fechner, care face din Pământ o fiinţă independentă, dotată c-un suflet divin. James vedea în ea un mijloc comod de a simboliza – poate chiar de-a exprima – propriul său gând. Lucrurile şi faptele din care se compune experienţa constituie pentru noi o lume omenească3, desigur legată de altele, dar atât de depărtată de ele şi de apropiată de noi încât în practică trebuie s-o considerăm suficienta omului şi suficientă sieşi. Cu aceste lucruri şi evenimente noi facem corp comun – prin „noi" înţeleg conştiinţa de a fi şi toate simţămintele umane. Sentimentele puternice ce agită sufletele în unele momente privilegiate sunt forţe la fel de reale ca şi acelea de care se ocupa fizicianul; omul nule. Crează singur, cum nici acesta nu crează căldura ori lumina. După James, ne scăldam într-o atmosferă traversată de imenşi curenţi spirituali. Mulţi dintre noi le rezista, alţii se lasă purtaţi de ei. Exista suflete ce se deschid larg suflului binefăcător. Acestea sunt sufletele mistice. Ştim cu câtă simpatie s-a apropiat James. De ele când a apărut scrierea sa despre Experienţa religioasă mulţi au văzut în ea doar o serie de descrieri vii, de analize foarte pătrunzătoare – un fel de psihologie, spuneau ei, a sentimentului religios. Ce departe erau de gândul autorului! Adevărul e ca James se apleca asupra sufletului mistic aşa cum noi ne aplecam pe fereastră, într-o zi de primăvară, pentru a simţi adierea vântului sau cum, la malul mării, pândim plecările şi sosirile bărcilor cu pânzele umflate pentru a afla dincotro suflă vântul. Sufletele clocotind de entuziasm religios sunt cu adevărat ridicate şi transportate. Cum e cu putinţa să nu simţim, ca într-o experienţă ştiinţifică, forţa care le ridică şi le transporta? Aflăm aici originea, ideea inspiratoare a „pragmatismului" lui William James. Pentru el, acele adevăruri pe care trebuie în mod necesar să le cunoaştem sunt adevăruri simţite şi trăite înainte de-a fi fost gândite.4

Din toate timpurile s-a spus că există adevăruri relevante atât în sensul sentimentului, cât şi al raţiunii. Şi

tot dintotdeauna s-a crezut că, alături de adevărurile gata-făcute, mai există şi altele, pe care le putem ajuta să se facă şi depind parţial de voinţa noastră. Dar trebuie să remarcăm că la James ideea aceasta capătă o semnificaţie nouă şi o deosebită forţă. Datorită concepţiei sale originale asupra realităţii, ideea de mai sus este preluată într-o teorie generală a adevărului.

Ce este o judecată adevărată? Noi numim adevărată afirmaţia ce concordă cu realitatea. Dar în ce poate consta această concordanţă? Obişnuim să vedem în ea ceva de felul asemănării dintre un model şi portretul său. Deci o afirmaţie adevărată va fi cea care va copia realitatea. Să reflectăm niţel: vom vedea că doar în câteva cazuri rare, de excepţie, definiţia aceasta se verifică. Real este cutare ori cutare fapt determinat ce se împlineşte într-un anumit punct al spaţiului şi timpului, este unicul, este schimbătorul. Din contră, majoritatea afirmaţiilor noastre sunt generale şi implică o anumită stabilitate a obiectului lor. Să luăm, de pildă, un adevăr cât se poate de apropiat de experienţă: „căldura dilată corpurile”. Oare ce-ar putea copia această aserţiune? Într-un anumit sens, ar putea copia dilatarea unui corp determinat, la momente determinante, fotografiindu-l în diversele sale faze. Ba chiar – dar metaforic vorbind – aş mai putea spune că afirmaţia „aceasta bară de fier se dilată” este copia a ceea ce se petrece când asist la dilatarea barei de fier. Dar un adevăr ce se aplică-n mod egal tuturor corpurilor, fără a viza în mod special pe niciunul din cele pe care le-am văzut, nu copiază nimic, nu reproduce nimic. Cu toate acestea, dorim ca el să copieze ceva şi filosofia a-ncercat mereu să ne dea satisfacţie asupra acestui punct. Pentru antici, dincolo de timp şi spaţiu există dintru eternitate o lume ce adăpostea toate adevărurile posibile; pentru ei, afirmaţiile umane erau cu atât mai adevărate cu cât copiau mai fidel adevărurile eterne. Modernii au coborât adevărul din cer pe pământ, numai că şi ei au continuat să vadă-n el ceva ce-ar preexista afirmaţiilor lor. Adevărul va fi depus în

lucruri şi-n fapte; ştiinţa va pleca-n căutarea lui, îl va scoate din vizuina şi-l va aduce la lumină. O afirmaţie de tipul „căldura dilată corpurile” va fi o lege ce guvernează faptele, ce tronează – chiar dacă nu deasupra, măcar în mijlocul lor – o lege cu adevărat conţinuta în experienţă, noi limitându-ne doar s-o extragem din aceasta. Până şi o filosofie precum aceea a lui Kant, ce doreşte ca orice adevăr ştiinţific să fie relativ la spiritul uman, consideră afirmaţiile adevărate ca fiind date dinainte prin experienţă. O dată experienţa organizată prin gândirea umană în genere, întreaga muncă a ştiinţei va consta în a străpunge învelişul dur al faptelor în interiorul cărora se adăposteşte adevărul ca un melc în cochilia lui. Această concepţie asupra adevărului este co-naturală atât spiritului, cât şi filosofiei noastre, căci este absolut firesc să-ţi reprezinţi realitatea drept un întreg perfect coerent şi sistematizat, susţinut de o armătură logică. Armătura logică va fi adevărul însuşi; ştiinţa nu va avea altceva de făcut decât să-l regăsească, însă pură şi simpla experienţă nu ne spune nimic asemănător, iar James ţine să rămână la experienţă. Experienţa ne prezintă un flux de fenomene: dacă vreo afirmaţie relativă la un fenomen oarecare ne permite să le dirijăm pe cele ce vor urma sau măcar să le prevedem, spunem despre acea afirmaţie că este adevărată. O propoziţie de genul „căldura dilată corpurile”, propoziţie sugerată de constatarea dilatării unui corp anume, ne face să prevedem cum se vor comporta şi alte corpuri în prezenţa căldurii; ne ajută să trecem de la o fostă experienţă la altele noi; dar nu e nimic altceva decât un fir conducător. Realitatea curge; cu ea, curgem şi noi; şi numim adevărată orice afirmaţie care, purtându-ne prin realitatea în mişcare, ne dă posibilitatea de a o capta şi ne plasează în poziţia optimă pentru a acţiona.

E uşor de sesizat diferenţa între această concepţie asupra adevărului şi concepţia tradiţională. De obicei, definim adevărul prin conformitatea lui cu ceea ce deja există; James însă îl defineşte prin relaţia sa cu ceea ce nu

exista încă. După William James, adevărul nu copiază ceva ce a fost ori este: el anunţa ce va fi sau, mai curând, ne pregăteşte acţiunea asupra a ce va fi. Filosofia are o tendinţă naturală de a stabili că adevărul priveşte-n urmă; pentru James, el priveşte înainte.

Mai precis, celelalte doctrine fac din adevăr ceva anterior actului bine determinat al omului care-l formulează pentru prima oară. Spunem că el l-a văzut cel dintâi, dar adevărul era oricum acolo şi-l aştepta, aşa cum America îl aştepta pe Cristofor Columb. Era cumva ascunsă privirilor, acoperită: Columb n-a făcut decât s-o descopere.

— Alta este concepţia lui William James. El nu neagă că realitatea ar fi mai mult sau mai puţin independentă de ceea ce spunem ori gândim despre ea; dar considera ca adevărul a fost creat prin afirmaţia noastră, neputându-se alipi decât celor afirmate de noi despre realitate. Noi inventăm adevărul pentru a ne folosi de realitate, aşa cum inventăm dispozitive mecanice pentru a ne folosi de forţele naturii. Cred că am putea rezuma esenţialul concepţiei pragmatice asupra adevărului într-o formulă de felul următor: în timp ce pentru alte doctrine un adevăr nou este o descoperire, pentru pragmatism el e o invenţie?

Ceea ce nu înseamnă deloc că adevărul ar fi arbitrar. O invenţie mecanică nu are valoare decât prin utilitatea ei practică. La fel şi o afirmaţie, pentru a fi adevărată, trebuie să ne sporească dominaţia asupra imperiului lucrurilor. Ea nu e creaţia unui spirit individual şi nici nu preexistă efortului acelui spirit aşa cum nici fonograful, de pildă, nu preexista lui Edison. Bine-nţeles că inventatorul fonografului a trebuit să studieze proprietăţile sunetului, care este o realitate. Dar invenţia lui s-a suprapus acestei realităţi ca un lucru absolut nou care poate nu s-ar fi ivit niciodată dacă Edison n-ar fi existat. La fel şi un adevăr, pentru a fi viabil, trebuie să-şi aibă rădăcinile în realitate; numai că realităţile acestea nu sunt decât pământul pe care-ncolţeşte adevărul, un pământ pe care ar putea creşte

şi alte flori, dacă vântul le-ar purta sămânţa într-acolo.

După pragmatism, adevărul s-a făcut deci puţin câte puţin, datorită aporturilor individuale ale unui mare număr de inventatori. Dacă aceşti inventatori n-ar fi existat, dacă în locul lor ar fi fost alţii, am fi avut un cu totul alt corpus de adevăruri. E evident că realitatea ar fi rămas ceea ce este, sau aproape ceea ce este; dar altele ar fi fost drumurile pe care ni le-am fi croit pentru comoditatea circulaţiei noastre. Şi nu-s în joc aici doar adevăruri ştiinţifice. Nu am putea construi o frază, nici măcar n-am putea rosti fie şi-un cuvânt, dacă nu am accepta anumite ipoteze plămădite de strămoşi şi care ar fi putut fi foarte diferite de ceea ce sunt. Când spun: „tocmai mi-a căzut creionul sub masă” nu enunţ un fapt de experienţă, căci simţul vederii şi al pipăitului nu-mi arată decât că palma mea s-a desfăcut şi a lăsat să-i scape ceea ce ţinea. Copilul din cărucior care vede cazând obiectul cu care se joacă probabil că nu-şi imaginează că acel obiect continuă să existe. Sau, mai curând, probabil că nici n-are ideea clară de „obiect”, adică de ceva care subzistă, invariabil şi independent, prin mobilitatea şi diversitatea aparenţelor ce se petrec prin faţa lui. Primul ins care s-a hotărât să creadă în această invariabilitate şi independenţă a emis o ipoteză. Ipoteza aceasta o adoptăm şi noi în mod curent ori de câte ori folosim un substantiv, ori de câte ori vorbim. Alta ar fi fost gramatica, alte articulaţiile gândirii dacă omenirea, de-a lungul evoluţiei ei, ar fi înclinai să adopte alt gen de ipoteze.

Structura spiritului nostru este deci în mare măsură lucrarea noastră sau, în fine, lucrarea câtorva dintre noi. Cred că aceasta este cea mai importantă teză a pragmatismului, deşi ea n-a fost încă explicitată cum se cuvine, în felul acesta, pragmatismul continuă kantianismul. Kant spusese că adevărul depinde de structură generală a spiritului uman. Pragmatismul adaugă sau, mai curând, implică faptul că structura spiritului uman este efectul iniţiativei libere a unui anumit număr de

spirite individuale.

Încă o dată, asta nu-nseamnă că adevărul ar depinde de fiecare dintre noi; la fel ar fi dac-am crede că fiecare dintre noi ar fi putut inventa fonograful, înseamnă, însă, că dintre diversele specii de adevăr cel care coincide mai îndeaproape cu obiectul său nu este adevărul ştiinţific, nici adevărul simţului comun şi nici, mai general vorbind, un adevăr de ordin intelectual. Orice adevăr e o cale croită în sânul realităţii; dar printre toate aceste căi există unele cărora le-am fi putut da cu totul alte direcţii dacă ne-am fi orientat atenţia în alt sens sau dacă am fi vizat un alt soi de utilitate. Sunt altele ale căror direcţii sunt marcate, din contră, de realitatea însăşi. Există deci căi ce corespund curentelor de realitate. Sigur că şi acestea din urmă depind într-o anumită măsură şi de noi, căci noi avem libertatea de a rezista curentului ori de-a ne lăsa purtaţi de el; şi chiar urmându-l, îl putem devia în varii moduri fiind, în acelaşi timp, şi asociaţi, şi supuşi forţei care se manifestă prin respectivul curent. La fel de adevărat este că noi nu creăm curentele, ele sunt parte integrantă a realităţii. Pragmatismul sfârşeşte astfel prin a răsturna ordinea în care ne-am obişnuit să plasăm diversele specii de adevăr, în afară de adevărurile ce traduc senzaţii brute, adevărurile sentimentului ar avea rădăcinile cele mai adânci înfipte în real. Dacă acceptăm că orice adevăr este o invenţie, pentru a-i rămâne fideli lui William James cred că va trebui să stabilim între adevărurile sentimentului şi adevărurile ştiinţifice o aceeaşi diferenţă că între barca cu pânze, de pildă, şi vaporul cu aburi. Ambele sunt invenţii omeneşti. Numai că prima acordă un spaţiu mic artificialului, ia direcţia vântului şi este sensibilă la forţa naturii pe care-o foloseşte, în al doilea caz se-ntâmpla altfel: mecanismul artificial ocupă cel mai mare loc, dobândeşte prin sine forţa ce-i pune în mişcare şi urmează direcţia pe care noi înşine o alegem.

Definiţia pe care James o dă adevărului face corp comun cu concepţia lui despre realitate. Dacă realitatea nu

este universul economic şi sistematic pe care şi-l reprezintă cu uşurătate logica noastră, dacă nu e susţinută de o armătură de intelectualitate, atunci adevărul de ordin intelectual e o invenţie omenească ce are ca efect utilizarea realităţii, nu pătrunderea ei. Iar dacă realitatea nu formează un ansamblu, dacă e multiplă şi mobilă, făcute din curente ce se întretaie, atunci adevărul ce se naşte din contactul cu unul din aceste curente – adevăr simţit înainte de-a fi conceput – este mai capabil să capteze şi să înmagazineze realitatea însăşi decât adevărul numai gândit.

Prin urmare, o critică a pragmatismului ar trebui să ia mai întâi în discuţie această teorie asupra realităţii. Oricâte obiecţii i s-ar putea aduce – chiar noi înşine păstrăm anumite rezerve – nu i se poate contesta profunzimea şi originalitatea. La fel. După o temeinică analiză a concepţiei aferente despre adevăr, nimeni nu i-ar mai putea ignora elevaţia morală. S-a spus că pragmatismul lui James nu-i decât o formă a scepticismului, că ar umili adevărul, subordonându-l utilităţii materiale, că ar descuraja şi desconsidera cercetarea ştiinţifică dezinteresată. O atare interpretare nu s-ar ivi niciodată în gândul celor ce i-ar studia atent opera. Şi ea ar surprinde profund pe aceia care-au avut fericirea de-a cunoaşte şi omul. Nimeni n-a iubit mai mult decât el adevărul. Nimeni nu l-a căutat cu mai multă patimă. Era animat de-o neţărmurită nelinişte; şi, din ştiinţă-n ştiinţă, de la anatomie şi fiziologie la psihologie, de la psihologie la filosofic, James cutreiera febril tărâmuri noi, preocupat de toate şi uitând de sine. Toată viaţa lui a observat, a experimentat, a meditat. Şi, de parcă n-ar fi făcut destule, până şi-n ultimele lui clipe visa la experienţe extraordinare şi la eforturi supraomeneşti prin care-ar fi dorit să continue să muncească şi dincolo de moarte alături de noi şi pentru mai binele ştiinţei, întru eterna glorie a adevărului.

Note

1. Acest eseu a fost scris spre a servi drept prefaţă scrierii Despre Pragmatism a lui William James, tradusă de E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).

2. Un Univers Pluralist, Londra, 1909. Tradus în franceză, în „Biblioteca de filosofic ştiinţifică”, sub titlul Filosofia experienţei.

3. Foarte ingenios, André Chaumeix a semnalat asemănările dintre personalitatea lui James şi cea a lui Socrate (Revista celor două lumi, 15 octombrie 1910). Până şi grija de a aduce omul înspre considerarea celor omeneşti poartă în sine ceva socratic.

4. În frumosul studiu consacrat lui William James (Revista de metafizică şi morală, noiembrie 1910), Emile Boutroux a pus în evidenţă sensul aparte al verbului englez to experience, „care nu înseamnă a constata cu răceală ceea ce se-ntâmplă în afara noastră, ci presupune a resimţi, a simţi în sine, a trăi în sine un mod ori altul de a fi…”

5. Eu nu sunt sigur că James ar fi folosit termenul de „invenţie” şi nici măcar că ar fi comparat explicit adevărul teoretic cu un dispozitiv mecanic. Dar cred că apropierea este conformă spiritului doctrinei sale şi ne poate ajuta să înţelegem pragmatismul.

IX
VIAŢA ŞI OPERA LUI RAVAISSON1

Jean-Gaspard-Félix Lache Ravaisson s-a născut în 23 octombrie 1813 la Namur, pe atunci oraş francez, capitala departamentului Sambre-et-Meuse. Tatăl lui, trezorierul oraşului, era originar din Sud; Ravaisson este numele unei mici moşii de pe lângă Caylus, nu departe de Montauban. Copilul nu avea niciun an când evenimentele din 1814 au obligat familia să părăsească Namurul. La puţin timp după aceea, îşi pierde tatăl, în primii ani de educaţia lui s-a ocupat mama sa, dar şi unchiul său dinspre mamă,

Gaspard-Théodore Mollien, al cărui nume l-a şi luat ulterior, într-o scrisoare datând din 1821 Mollien îi scria despre nepoţelul său, pe atunci în vârstă de opt ani: „Félix e un matematician complet, un bun cunoscător al antichităţii, un istoric, în sfârşit, le ştie pe toate. V Se prefigura deja la copilul de numai opt ani o calitate intelectuală căreia în timp se vor adăuga şi altele: uşurinţa în învăţare.

Şi-a făcut studiile la colegiul Rollin. Am fi dorit să-l urmărim clasă cu clasă, dar din păcate arhivele colegiului n-au păstrat nimic din această perioadă. Diplomele ne indică totuşi faptul că în 1825 Ravaisson intra în clasa a şasea, în 1832 părăseşte colegiul fiind considerat, de la începutul şi până la sfârşitul studiilor, un elev sclipitor. A dobândit o serie de premii la numeroase concursuri, printre care şi premiul de onoare la filosofic, în 1832. Profesor de filosofie i-a fost domnul Poret, un magistru distins, discipol al filosofilor scoţieni – pe care, de altfel, i-a şi tradus în parte, mult apreciat de Victor Cousin, care l-a luat ulterior asistent la Sorbonna. Ravaisson va rămâne mereu legat de profesorul său. Am putut citi, pios păstrate în familia domnului Poret, câteva dintre dizertaţiile alcătuite de elevul Ravaisson în orele de filosofie; am avut acces la dizertaţia „asupra metodei în filosofic” cu care în 1832 a obţinut premiul de onoare la Sorbonna. Sunt, acestea, lucrările unui şcolar supus şi inteligent, care-a urmat un curs bine făcut. Cei ce-ar căuta-n ele urma proprie a lui Ravaisson şi indicii unei vocaţii filosofice ar încerca o uşoară dezamăgire. Datele ne fac să credem că Ravaisson a ieşit din colegiu fără vreo înclinaţie aparte spre filosofie, fără a-şi fi dat încă seama care-i va fi calea. De arătat, i-o va arăta mai târziu chiar Academia domniilor voastre.

Ordonanţa regală din 26 octombrie 1832 restabilea Academia de Ştiinţe Morale şi Politice. La propunerea lui Victor Cousin, Academia scotea la concurs studiul Metafizicii lui Aristotel. În programă se menţiona:

„Concurenţii vor face cunoscută această scriere printr-o analiză amplă, îi vor determina planul – făcându-i istoricul şi semnalând influenţa ei asupra sistemelor ulterioare – vor discuta şi vor cerceta cita eroare şi cât adevăr se află-n ea, precum şi ce idei anume subzistă încă, evidenţiindu-le pe cele care-ar putea fi utile filosofiei veacului nostru”. Probabil că Ravaisson s-a hotărât să intre în concurs la sfatul şi îndemnul fostului său profesor. Ştim că acest concurs, primul organizat de proaspăt reconstituita Academie, a dat rezultate deosebite. Au fost prezentate nouă memorii, majoritatea făcând dovada unor merite de excepţie; însă doar trei dintre ele au fost considerate superioare în întregime. Premiul Academiei i-a fost decernat domnului Ravaisson iar consiliul a cerut ministerului să-i suplimenteze fondurile spre a putea premia şi lucrarea filosofului Michelet din Berlin. Ulterior, Ravaisson şi-a reluat lucrarea, a lărgit-o, a aprofundat-o şi-a făcut din ea o carte admirabilă. Eseu asupra metafizicii lui Aristotel, primul volum, a fost publicat în 1837; al doilea, abia după nouă ani. Au fost anunţate încă două volume, care însă n-au apărut niciodată; dar atâta cât este, scrierea reprezintă o expunere completă a metafizicii lui Aristotel şi a influenţei sale asupra filosofiei greceşti.

Aristotel, geniu sistematic, n-a edificat deloc un sistem. El procedează nu atât prin sinteză, cât prin analiza conceptelor. Metoda lui constă în a lua ideile înmagazinate în limbaj, a le reabilita, înnoi, în a le circumscrie printr-o definiţie, decupându-le în extensiunea şi comprehensiunea lor, conform articulaţiilor naturale, împingându-le astfel dezvoltarea cât mai departe cu putinţa. Arareori sentâmpla să realizeze dintr-odată aceasta dezvoltare: revine asupra lor în mai multe rânduri, tratează acelaşi subiect în mai multe scrieri, urmând aceeaşi cale, iar şi iar, dar de fiecare dată mergând ceva mai departe. Ce elemente sunt implicate în gândire sau în existenţă? Ce este materia, cauzalitatea, timpul, forma, mişcarea, spaţiul? El a răscolit întreg pământul în căutarea acestor puncte şi a multor

altora de acelaşi fel. Pornind de la fiecare dintre ele a săpat câte o galerie subterană pe care-a lungit-o treptat, asemenea inginerului ce-ar săpa un tunel imens pornind simultan din mai multe puncte. Iar noi simţim că toate măsurătorile şi calculele au fost făcute în aşa fel încât totul să se întâlnească. Dar joncţiunea nu se realizează de fiecare dată şi nu de puţine ori între punctele ce ni se par gata a se atinge, despărţite fiind numai de câteva fire de nisip, dăm peste stânca şi pietriş. Ravaisson n-a dat înapoi dinaintea nici unui obstacol. Metafizica expusă în finalul primului său volum este doctrina unui Aristotel unificat şi reorganizat. Autorul o expune într-o limbă creată special pentru ea, în care fluiditatea imaginii lasă să transpară ideea nudă iar abstracţiile se animă şi trăiesc aşa cum au trăit poate şi-n gândul lui Aristotel. Putem contesta exactitatea materială a câtorva dintre traducerile sale; putem pune sub semnul întrebării unele interpretări; şi, mai ales, ne putem întreba în ce măsură rolul istoricului este acela de-a purta unificarea unei doctrine mult mai departe decât ar fi dorit-o magistrul însuşi şi dacă nu cumva, tot şlefuind piesele şi strângând bine şuruburile nu există riscul de a deforma câteva dintre ele. Însă la fel de adevărat este că spiritul nostru reclama această unificare, că demersul trebuia încercat şi că, după Ravaisson, nimeni n-a mai îndrăznit să reia gestul.

Cel de-al doilea volum al Eseului este şi mai îndrăzneţ încă. Comparând doctrina lui Aristotel cu gândirea greacă în general, Ravaisson încearcă să desprindă însuşi sufletul aristotelismului.

Şi ne va spune el că, la începuturile ei, filosofia greacă a explicat toate lucrurile printr-un element material, apa, aerul, focul ori vreo materie indefinită. Inteligenţa umană, dominată iniţial de senzaţie, n-a cunoscut altă intuiţie decât intuiţia sensibilă, deci niciun alt aspect al lucrurilor în afară de materialitatea lor. Au venit apoi pitagoreicienii şi platonicienii care-au arătat insuficienţa explicaţiei prin materie şi au stabilit ca

principii Numerele şi Ideile. Dar progresul a fost mai mult aparent decât real. Cu numerele pitagoreicienilor, ca şi cu ideile platoniciene, ne situăm în abstracţie şi oricât de savant am manipula aceste elemente, tot în abstract rămânem. Inteligenţa, încântată de simplificarea studiului lucrurilor prin gruparea acestora sub câteva idei generale, îşi închipuie că pătrunde prin ele până la însăşi substanţa din care sunt plămădite lucrurile. Pe măsură ce-naintează în seria generalităţilor, ea crede că se-nalţă tot mai sus pe scara realităţilor. Dar ceea ce crede ea c-ar fi o mai înaltă spiritualitate nu-i decât o rarefiere tot mai accentuată a aerului pe care-l respiră. Nu vede că o idee. Cu cât e mai generală, cu atât e mai abstractă, mai vidă, şi că din abstracţie-n abstracţie, din generalitate-n generalitate, ne îndreptăm cu pas sigur spre neant. Ar fi fost mai bine că omul să rămână la datele simţurilor care nu i-ar fi oferit, desigur, decât o parte a realităţii, dar cel puţin l-ar fi menţinut pe terenul solid al realului. Mai există însă şi o a treia cale de urmat, cea care propunea prelungirea viziunii ochiului printr-una a spiritului. Aceasta va presupune căutarea intuiţiei intelectuale sub intuiţia sensibilă, fără a părăsi domeniul intuiţiei în genere, adică al lucrurilor reale, individuale, concrete. Este în joc o străpungere a învelişului material al lucrurilor, printr-un puternic efort de viziune mentală, o citire a formulei ce le desfăşoară şi le manifestă materialitatea, formulă inaccesibilă de altminteri purei şi simplei vederi. Doar atunci va apărea unitatea ce leagă fiinţele între ele, unitatea unei gândiri pe care o vedem încolăcindu-se în jurul propriei sale substanţe – de la materia brută la plantă, de la plantă la animal şi de la animal la om – până ce, din concentrare-n concentrare ajungem la gândirea divină ce gândeşte toate lucrurile gândindu-se pe sine. Aceasta este doctrina lui Aristotel. Aceasta este disciplina intelectuală căreia i-a stat drept model şi regulă, în sensul acesta, Aristotel este fondatorul metafizicii şi iniţiatorul unei anumite maniere de a gândi care este…

Mare şi importantă idee! Din punct de vedere istoric vom putea constata câteva dintre direcţiile ei de dezvoltare reliefate de autor. Poate că uneori Ravaisson îl priveşte pe Aristotel prin prisma alexandrinilor, de altfel cât se poate de impregnaţi de aristotelism. Poate că a împins cam departe diferenţa uşoară şi superficială, de ordin aproape verbal, dintre Platon şi Aristotel, convertind-o într-o opoziţie aproape radicală. Dar dacă Ravaisson ar fi dat deplină satisfacţie istoricilor filosofiei s-ar fi risipit tocmai ce este mai profund şi mai original în doctrina sa. Pentru că opoziţia pe care-o stabileşte între Platon şi Aristotel nu-i decât distincţia pe care-o va face toată viaţa între metoda filosofică apreciată de el drept definitivă şi una care, din perspectiva lui, nu-i decât o contrafacere. Ideea pe care o află la temeiul aristotelismului este cea care animă şi majoritatea meditaţiilor sale. Întreaga sa operă mărturiseşte despre afirmaţia conform căreia filosoful trebuie să se concentreze asupra individului, nu să-şi dilueze gândirea în general.

Fie, de pildă, toate nuanţele curcubeului, de la violet şi bleu, până la verde, galben ori roşu. Credem că nu ne abatem de la gândul lui Ravaisson stabilind că există două maniere de a determina ceea ce au în comun şi de a filosofa asupra lor. Prima ar consta în a spune pur şi simplu că sunt culori. Ideea abstractă şi generală de culoare devine unitatea sub care se orânduiesc toate nuanţele. Dar nu obţinem această idee abstractă şi generală decât ştergând din roşu ceea ce este roşu şi din bleu – ceea ce este bleul ca atare, din verde – ceea ce-i face să fie verde. N-o vom putea defini decât spunând că ea nu reprezintă nici verdele, nici roşul, nici galbenul şi nici bleul. Este o afirmaţie făcută din negaţii, o formă ce circumscrie vidul. Aici se plasează filosoful ce rămâne în abstract. Pe calea generalizării crescânde îşi închipuie că se îndreaptă spre unificarea lucrurilor. Procedează în fapt printr-o diminuare treptată a luminii ce punea în evidenţă diferenţele dintre nuanţe şi sfârşeşte prin a le cufunda laolaltă într-o

obscuritate comună. Cu totul alta este metoda adevăratei unificări, în exemplul nostru, ea va lua seama la miile de nuanţe de bleu, violet, verde, galben ori roşu, le va trece printr-o lentilă convergentă şi te va aduce-n acelaşi punct. Atunci va apare-n întreaga ei splendoare lumina albă cea care, întrezărită de aci, de jos, în nuanţele ce se dispersează, închide acolo, sus, în unitatea ei indiviză, diversitatea infinită de raze multicolore. Se va reteva alunei – până şi-n fiecare nuanţă separat considerată – ceea ce ochiul nu observase dintru început: lumina albă la care participă fiece culoare.

Strălucirea comună din care toate nuanţele îşi extrag ceea ce te este propriu doar lor. Aceasta este viziunea pe care-ar trebui s-o aşteptăm de la metafizică, după Cum Ravaisson ne învaţă. Pentru adevăratul filosof, din contemplarea unei statui antice s-ar putea ivi mai mult adevăr concentrat decât s-ar putea afla risipit în paginile unui tratat de filosofic. Obiectul metafizicii e acela de-a sesiza, în existentele individuale, raza particulară care, conferind nuanţe proprii fiecăreia dintre ele, o leagă totodată de lumina universală. Pe aceasta va trebui s-o urmărească filosoful până la izvorul din care se iveşte.

Cum, în ce moment şi sub ce influenţe s-a conturat în gândul lui Ravaisson filosofia ale cărei prime date le-am schiţat mai sus? Nu i-am aflat urma în memoriul premiat de Academie şi depus în arhive, între manuscris şi lucrarea publicată există, de altfel, o asemenea distanţă, o atât de mare diferenţă de fond şi de formă, încât nici nu le-am crede opera aceluiaşi autor, în manuscris, Metafizica lui Aristotel e analizată simplu, cane cu carte; nici vorbă de reconstruirea sistemului, în scrierea publicată, fosta analiză, mult refăcută, a fost păstrată doar ca temelie a edificiului de astă dată reconstruit al filosofiei aristotelice, în manuscris, Aristotel şi Platon sunt situaţi cam pe aceeaşi linie. Autorul estimează că trebuie acordată şi lui Platon partea lui, ca şi lui Aristotel, şi-i dizolvă laolaltă într-o filosofie ce-i depăşeşte pe amândoi. În scrierea

publicată, Aristotel îi este clar opus lui Platon, iar doctrina lui ne este prezentată că izvorul de la care-ar trebui să se hrănească orice filosofie. Şi, în sfârşit, forma manuscrisului e corectă dar impersonală, în timp ce-n carte aflăm deja o limbă originală, amestecată cu imagini pictate-n culori vii şi abstracţii cu contur bine delimitat, limba unui filosof ce-a ştiut şi să sculpteze, şi să picteze. Bine-nţeles, elogiul făcut memoriului de Victor Cousin în raportul său şi premiul decernat de Academie a fost binemeritat. Nimeni nu poate spune că n-ar fi fost o lucrare bine-făcută. Dar o lucrare bine-făcută şi atât. Autorul a rămas aici exterior operei, îl studiază, 3 analizează şi-l comentează cu sagacitate pe Aristotel; dar nu-i insuflă viaţă, poate pentru că el însuşi nu are încă o viaţă lăuntrică suficient de intensă, între 1835 şi 1837, în cei doi ani ce s-au scurs între redactarea memoriului şi scrierea primului volum şi mai ales între 1837 şi 1847, între publicarea primului volum şi apariţia celui de-al doilea, Ravaisson a dobândit o deplină conştiinţă de sine, s-a descoperit pe sine, sieşi.

Pesemne că nu puţini au fost excitanţii externi ce-au contribuit aci la dezvoltarea energiilor latente şi la trezirea personalităţii. Nu trebuie să uităm că perioada cuprinsă între 1830 şi 1848 a fost o perioadă de viaţă intelectuală intensă. Sorbonna vibra încă de vorbele lui Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Saint-Hillaire; Quinet şi Michelet predau la Collège de France. Ravaisson a cunoscut mulţi dintre ei, în special pe cel din urmă, căruia i-a fost mulţi ani secretar, într-o scrisoare inedită, adresată de Michelet lui Jules Quicherat4, citim următoarele: „N-am cunoscut în Franţa decât patru spirite critice (puţini oameni ştiu ce-nseamnă acest cuvânt): Letronne, Burnouf, Ravaisson şi dumneavoastră”. Ravaisson întreţinea deci legături cu maeştri iluştri, şi aceasta într-o perioadă de maximă înflorire a învăţământului superior. Trebuie să adăugam că tot la acea vreme s-a produs o apropiere între oamenii politici, artişti, literaţi, savanţi, în sfârşit, între toţi cei care ar fi putut constitui o aristocraţie a inteligenţei într-o

societate cu tendinţe deja puternic democratice, în câteva saloane privilegiate se desfăşurau întâlnirile acestei elite. Ravaisson era foarte sociabil. Tânăr, încă prea puţin cunoscut, vedea cum i se deschid în faţă multe porţi datorită înrudirii cu fostul ministru Mollien. Ştim că o frecventa pe prinţesa Belgiojoso, unde trebuie să-i fi întâlnit pe Mignet, Thiers şi mai ales pe Alfred de Musset; pe doamna Récamier, deja bătrână la acea vreme, dar la fel de graţioasă, vizitată cu regularitate de oameni de felul lui Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine; probabil că în saloanele ei l-a cunoscut Ravaisson pe Chateaubriand. Un contact direct cu atâţia oameni superiori trebuie să fi acţionat asupra minţii lui ca un stimulent.

Va trebui să ţinem seama şi de sejurul petrecut de Ravaisson în Germania, la München, în preajma lui Schelling. În opera sa vom afla multe locuri ce ne amintesc de direcţia gândirii şi stilul celor mai bune dintre paginile filosofului german. Nu trebuie totuşi să exagerăm influenţa lui Schelling. Poate că-i vorba mai puţin decât de o afinitate naturală, o comunitate de inspiraţie şi un acord prestabilit între două spirite ce pluteau în înalturi, când şi când pe unele piscuri, în plus, conversaţia lor fi fost cam dificilă, căci unul abia vorbea franceza iar celălalt ştia nici atâta germană.

Conversaţii, relaţii mondene, toate acestea trebuie să-i fi stârnit curiozitatea lui Ravaisson, să-i excite spiritul să se producă mai complet în exterior, însă cauzele ce l-au determinat să se concentreze în sine au fost ceva mai profunde.

În primul rând trebuie plasat contactul prelungit cu filosofia lui Aristotel. Deja memoriul premiat mărturisea un studiu pătrunzător şi minuţios al textelor. Dar în scrierea publicată aflăm mai mult decât o cunoaştere a textului, mai mult chiar şi decât o pătrundere a doctrinei. Aflăm o adeziune totală, cu spirit şi inimă cu tot, un fel de impregnare a sufletului în întregul lui. Se-ntâmpla ca unii oameni superiori să se descopere tot mai mult pe ei înşişi

pe măsură ce pătrund mai adânc în intimitatea unui magistru preferat. Aşa cum pilitura de fier, atrasă de magnet, se orientează spre poli şi se orânduieşte în curbe armonioase, la fel şi virtualităţile ce somnolează ici şi colo într-un suflet anume se trezesc la chemarea unui geniu îndrăgit, se întâlnesc şi se pun de acord în vederea făptuirii comune. Or, o personalitate se constituie tocmai prin concentrarea înspre un punct unic a tuturor puterilor inimii şi spiritului.

Dar, alături de Aristotel, Ravaisson a stat şi sub semnul unei alte influenţe ce i-a însoţit viaţa asemenea unui daimon familiar.

Încă din copilărie, Ravaisson făcuse dovada înclinaţiei înspre arte în general, înspre pictură în special. Aşa se face că mama sa l-a dat pe mâinile pictorului Broc; se poate să fi trecut şi pe la desenatorul Chassenau, care le frecventa casa. Ambii erau din şcoala lui David. Deşi n-a auzit marea voce a maestrului, Ravaisson a putut culege măcar ecourile. N-a învăţat să picteze din pur amuzament. A expus în repetate rânduri la Salon, sub numele de Laché, portrete remarcate ca atare, îi plăcuse să deseneze, schiţele sale făcând dovada unei graţii subtile. Ingres îi spusese: „Ai farmec”. În ce moment s-a manifestat predilecţia pentru pictura italiană? Timpuri, în mod cert, căci încă de la 16 – 17 ani făcea copii după Tizian. Sigur este că studiul mai aprofundat al Renaşterii datează din perioada cuprinsă între 1835 şi 1845. Şi tot din acea epocă datează şi influenţa puternică ce-a avut-o asupra lui Ravaisson cel care-a rămas veşnic pentru el întruparea însăşi a artei: Leonardo da Vinci.

În Tratatul de pictură a lui Leonardo există o pagină mult îndrăgită de filosof. Mă refer la aceea-n care se spune că fiinţa vie se caracterizează prin linia ondulată sau serpentinată, că fiecare fiinţă are modul ei propriu de a şerpui şi că obiectul artei este de a reda această şerpuire individuală. „Secretul artei desenului este de a descoperi în fiecare. Obiect modul aparte în care se mişca pe toată

întinderea lui, linia aceea flexibilă ce-i este ca un fel de axă generatoare, cumva în felul unui val principal ce se stinge în valuri superficiale”. 5 E foarte posibil ca linia aceasta să nu corespundă nici uneia dintre liniile vizibile ale chipului. N-o aflăm nici aici, nici dincoace, dar ea dă cheia întregului. Este mai curând gândită de spirit, decât surprinsă de ochi. „Pictura, spunea da Vinci, este ceva de ordin mental”. Şi adăuga că sufletul şi-a dăltuit corpul după propria-i imagine, întreaga operă a maestrului s-ar putea constitui într-un vast comentariu la această spusă. Să zăbovim o clipă la portretul lui Mona Lisa ori la cel al Lucreziei Crivelli; vom observa că liniile vizibile ale chipurilor urcă înspre un centru virtual situat undeva în spatele pânzei, acolo unde se dezvăluie dintr-odată. Adunat într-o singură vorbă, secretul, misterul pe care niciodată nu vom sfârşi să-l citim frază după frază în enigmaticele fizionomii. Aceasta este poziţia pictorului. Doar dezvoltând progresiv o viziune mentală simplă, concentrată în acel punct, ci a regăsit trăsătură cu trăsătură modelul ce-i avea sub priviri, reproducând astfel, în felul său, efortul generator al naturii.

Prin urmare, pentru Leonardo da Vinci arta pictorului nu constă în a lua pe rând, în amănunt, fiecare trăsătură a modelului pentru a o transporta pe pânza şi a-i reproduce, bucată cu bucată, materialitatea. Nu constă nici în a-şi închipui nu ştiu ce tip impersonal şi abstract în care modelul din faţa ochilor să se dizolve într-o idealitate vagă. Arta adevărată vizează să redea individualitatea modelului şi tocmai de aceea caută înapoia trăsăturilor vizibile mişcarea pe care ochiul ne-o întrezăreşte, iar în spatele mişcării însăşi ceva şi mai secret încă: intuiţia originară, aspiraţia fundamentală a persoanei, gândul simplu ce echivalează cu o nesfârşită bogăţie a formelor şi culorilor.

Şi cum să nu ne mire profunda asemănare între estetica lui da Vinci şi metafizica lui Aristotel, aşa cum Ravaisson o interpretează?! Când Ravaisson îl opune pe Aristotel fizicienilor ce nu văd în lucru decât mecanismul

lui natural şi platonicienilor ce absorb orice realitate în tipuri generale, când ne dezvăluie în Stagirit un maestru care, printr-o intuiţie a spiritului, caută-n străfundul fiinţelor individuale gândul caracteristic ce le animă, nu face oare din aristotelism tocmai filosofia acelei arte concepute şi practicate de Leonardo da Vinci, o artă ce nici nu sublimează, nici nu estompează contururile materiale ale modelului în favoarea unui ideal abstract, ci le concentrează pur şi simplu în jurul gândului latent şi al sufletului generator?! Întreaga filosofic a lui Ravaisson derivă din ideea că artă este o metafizică figurată, că metafizica e o reflecţie asupra artei şi că o aceeaşi intuiţie, folosită în alt mod, face ca filosoful să fie profund iar artistul – un mare maestru. Ravaisson s-a luat pe sine în stăpânire, a devenit stăpân al propriei gândiri, al propriilor scrieri, în ziua-n care această identitate i s-a dezvăluit cu claritate. Identificarea s-a iscat în clipa-n care în el s-au întâlnit cele două curente ce-i purtau, unul spre filosofic, şi celălalt spre artă. Joncţiunea s-a realizat când a simţit că cele două genii ce-ntrupau în ochii lui filosofia în ce are ea mai profund şi arta în ce are ea mai elevat. Aristotel şi Leonardo da Vinci, se întrepătrund, fiind animate de-o viaţă comună.

Teza de doctorat susţinută de Ravaisson în acea epocă (1838) reprezintă prima aplicare a metodei. Poartă un titlu modest: Despre deprindere. Dar aflăm expusă-n ea o întreagă filosofie a naturii. Ce este natura? Cum ne putem reprezenta interiorul ei? Ce se ascunde în succesiunea regulată a cauzelor şi efectelor? Oare chiar se ascunde ceva sau se reduce la o desfăşurare superficială de mişcări ce se-nlănţuie mecanic? Conform principiului său, Ravaisson cere soluţia acestei probleme foarte generale unei intuiţii foarte concrete, cea pe care noi înşine o încercăm, în ceea ce priveşte felul nostru de a fi, atunci când contractăm o deprindere. Căci deprinderea motrice, odată dobândită, devine mecanism, o serie de mişcări ce se determină reciproc. Este acea parte înserată

în noi şi care coincide cu natura; este chiar natura însăşi.

Or, experienţa interioară ne arată în deprindere o activitate ce-a trecut, prin grade insensibile, de la conştiinţă la inconştient, de la voinţă la automatism. Oare nu tot astfel ar trebui să ne reprezentăm natura, în forma unei conştiinţe obscurizate şi a unei voinţe adormite?! Deprinderea ne furnizează dovada vie a adevărului fundamental conform căruia mecanismul nu-şi este suficient sieşi; el nu va fi decât rămăşiţa fosilizată a unei activităţi spirituale.

Aceste idei, şi multe alte rostiri ale lui Ravaisson, au devenit clasice, Ele-au pătruns atât de bine-n filosofia noastră, au impregnat atât de total spiritul unei generaţii întregi, încât astăzi ne vine greu să le desprindem aspectul original. Ele şi-au frapat contemporanii. Teza despre Deprindere, ca şi Eseul despre metafizica lui Aristotel au avut un ecou tot mai puternic în lumea filosofică. Autorul, încă tânăr, era deja magistru. Părea sortit unei catedre în învăţământul universitar fie la Sorbona, fie la Collège de France, unde-ar fi dorit el, unde-ar fi trebuit să-l suplinească pe Jouffray. Cariera sa părea gata trasată. Urma să dezvolte în termeni clari, pe puncte determinate, principiile încă vagi ale filosofiei sale. Obligaţia de a-şi expune oral doctrinele, de a le aplica unor probleme cât mai variate, de-a face şi aplicaţii concrete în cazul unor situaţii ce aparţin fie vieţii, fie ştiinţei, l-ar fi determinat să coboare uneori din înălţimile unde-i plăcea să zăbovească, în jurul lui s-ar fi îngrămădit elita tinerilor, gata mereu să se înflăcăreze pentru idei nobile turnate-n fraze frumoase, în mod sigur Academia i-ar fi deschis curând porţile. Şi-ar fi alcătuit o şcoală ale cărei origini aristotelice n-ar fi împiedicat-o să fie foarte modernă, la fel cum nici propensiunea spre artă n-ar fi îndepărtat-o de ştiinţa pozitivă. Dar soarta a hotărât altfel. Ravaisson a fost primit în Academia de Ştiinţe Morale doar 40 de ani mai târziu şi n-a ocupat niciodată o catedră de filosofic.

Era vremea-n care Cousin, din înaltul fotoliului său

de consilier regal exercita o autoritate necontestată asupra învăţământului filosofic. Sigur, el încurajase printre cei dintâi debutul lui Ravaisson. Cu ochiul său format înţelesese pe dată ca acel memoriu prezentat Academiei închidea-n sine o promisiune. Plin de stimă pentru tânărul filosof, îl acceptă o vreme la şuetele filosofice ce începeau cu lungi plimbări prin grădina Luxembourg şi sfârşeau seara la vreun restaurant din apropiere – eclectism amabil ce-ncorona discuţiile peripatetice cu un banchet platonician. De altfel, din afară privind, totul ar fi trebuit să-l apropie pe Cousin de Ravaisson. Amândoi manifestau aceeaşi simpatie pentru filosofia antică, aceeaşi aversiune pentru senzualismul secolului XVIII, acelaşi respect pentru tradiţia marilor maeştri, aceeaşi încredere în observaţia interioară, aceleaşi păreri generale asupra înrudirii dintre adevăr şi frumos, filosofic şi artă. Da, desigur, aşa este, numai că acordul dintre două spirite ţine mai puţin de similitudinea de opinii cât de afinitatea de temperament.

La Cousin, gândirea era orientată înspre cuvânt şi cuvântul – spre acţiune. Avea nevoie să domine, să cucerească, să organizeze. Filosofia o numea „stindardul meu” iar profesorii de filosofic” regimentul meu”. Mergea mereu în frunte, fără să uite să trâmbiţeze sonor din când în când. Nu îl anima totuşi nici vanitatea, nici ambiţia, ci o reală dragoste de filosofic. Numai că o iubea în felul lui de om de acţiune. Estimă că venise clipă că filosofia să facă puţină vâlvă-n lume. O dorea puternică, stăpânind elevul de liceu, dirijând omul de-a lungul întregii sate vieţi, asigurându-i o normă de conduită purtând singura pecete a raţiunii, indiferent de greutăţile de ordin moral, social sau politic pe care le-ar avea de înfruntat, încercă să-şi realizeze visul instaurând, pe baze sociale, o filosofie cât mai disciplinată în Universităţi. Organizator abil, profesor antrenant, lui Cousin nu i-a lipsit poate decât capacitatea de-a zăbovi mai îndelung asupra propriei gândiri pentru a putea fi considerat un filosof adevărat.

Ravaisson însă se mişca cu lejeritate printre ideile

pure. Trăia cu ele, pentru ele, într-un invizibil templu în care le slujea într-o adoraţie mută. Îl simţeai detaşat de restul, distras de la realităţile cotidiene, întreaga lui făptură respira această discreţie extremă ce este distincţia supremă. Sobru în gesturi, puţin vorbăreţ, alunecând asupra expresiei ideii, neinsistând niciodată, vorbind încet de parcă s-ar fi temut că prea mult zgomot să nu alunge ideile ce pluteau în jurul lui, considera poate că nu-i nevoie să ridici prea tare vocea când nu ai de împărtăşit decât sunete pure, în întreaga lor limpezime. Niciun alt om n-a încercat vreodată mai puţin ca Ravaisson să-i manipuleze pe ceilalţi. Dar niciun alt spirit n-a fost mai refractar la autoritatea altcuiva într-un mod mai natural, mai paşnic dar şi mai invincibil. Nu se lăsa stăpânit. Îţi scăpa printre degete prin chiar imaterialitatea făpturii lui. Era dintre puţinii oameni care nici măcar nu-ţi oferă spectacolul unei rezistenţe zgomotoase pentru a-ţi da şansa de a te simţi măgulit că ţi-au cedat. Cousin va fi făcut în mod cert o tentativă în acest sens, dar îşi va fi dat iute seama că-şi pierde vremea şi se osteneşte în zadar.

Aşa că cele două spirite, după o apropiere ce le-a dezvăluit profunda incompatibilitate, s-au îndepărtat în chip firesc. Patruzeci de ani mai târziu, bătrân şi grav bolnav, pe punctul de-a porni spre Cannes, unde va muri, Cousin manifestă o dorinţă de apropiere: în gara din Lyon, în faţa trenului gata să plece, el îi întinse mâna lui Ravaisson; au fost rostite atunci vorbe emoţionante. Dar la fel de adevărat e că atitudinea lui Cousin l-a descurajat pe Ravaisson să devină filosof de profesie, determinându-l să-şi aleagă altă carieră.

Domnul de Salvandy, pe atunci ministru al Instrucţiei Publice, îl cunoştea personal pe Ravaisson. Îl luă şef de cabinet. La scurt timp, îl însărcină să ţină un curs la Facultatea din Rennes (formal doar, căci Ravaisson nu va ocupa niciodată postul), în sfârşit, în 1839 îi încredinţă postul nou înfiinţat de inspector al bibliotecilor.

Aşa se face că Ravaisson s-a trezit angajat pe-o cale

destul de diferită de cea la care se gândise. Rămase inspector al bibliotecilor până-n ziua-n care deveni inspector general al învăţământului superior, adică 15 ani. Publică în câteva rânduri importante lucrări având ca temă munca în care era angajat: în 1841 un Raport asupra bibliotecilor departamentelor de Vest; în 1846 Catalogul manuscriselor bibliotecilor din Laon; în 1862 un Raport asupra arhivelor Imperiului şi despre organizarea Bibliotecii Imperiale, întotdeauna fusese atras de cercetările erudite, iar pe de altă parte, bună cunoaştere a antichităţii dovedită în Eseul asupra metafizicii lui Aristotel trebuia, în chip cât se poate de firesc, să facă din el un candidat la Academia Inscripţiilor, în 1849 a fost ales membru al acestei Academii în locul lui Letronne.

Nu putem îndepărta o uşoară nostalgie când ne gândim că acest filosof, care-a produs într-o perioadă atât de scurtă şi atât de timpuriu două opere magistrale a rămas mai apoi 20 de ani fără să dea filosofiei nimic important. Memoriul asupra stoicismului, citit în 1849 şi 1851 la Academia Inscripţiilor trebuie să fi fost alcătuit cu materialele adunate pentru Eseul despre Aristotel. Oare Ravaisson a renunţat la a mai filosofa în tot acest timp? Nu, sigur că nu, numai că el era dintre aceia care se pun pe scris doar determinaţi de vreo solicitare exterioară ori de îndeletnicirile lor profesionale. Eseul îl compusese pentru un concurs academic iar dizertaţia Despre deprindere pentru examenul de doctorat, în noile sale ocupaţii nimic nu-l incita la scris filosofic. Şi poate că nu şi-ar fi formulat niciodată concluziile celor 20 de ani de reflecţie dacă n-ar fi fost oficial invitat să a facă.

Cu ocazia Expoziţiei din 1867 guvernul imperial hotărâse să editeze un ansamblu de rapoarte asupra progresului literelor, artelor şi ştiinţelor în Franţa secolului XIX. Pe atunci ministru al Instrucţiei Publice era Duruy. Îl cunoştea bine pe Ravaisson, fuseseră colegi la Rodin, încă din 1863, odată cu restabilirea agregaţiei de filosofic, îi încredinţase lui Ravaisson preşedinţia juriului. Cui va cere

ministrul un raport asupra progresului filosofiei? Mulţi filosofi eminenţi, profesori la Universitate, ar fi putut solicita pe drept cuvânt această onoare. Dar Duruy preferă să se adreseze lui Ravaisson, care era un filosof în afara instituţiei. Iar acest ministru, care-a avut atâtea fericite inspiraţii în prea scurtă lui trecere spre lumea afacerilor, n-a fost niciodată mai inspirat decât în ziua aceea.

Ravaisson s-ar fi putut limita să treacă în revistă lucrările celor mai renumiţi filosofi ai veacului. Probabil că nici nu i s-ar fi cerut mai mult. Dar altfel şi-a înţeles el sarcina. Fără a ţine seama de opinia oficială ce face din unii filosofi demni de atenţie iar din alţii – nişte bieţi neaveniţi, el citi totul, conştient fiind că o reflecţie sinceră poate să extragă din cel mai grosier minereu firişoare de aur, doar prin unica putere a onestităţii. După ce parcurse totul, încercă să-şi dozeze forţele spre a-şi putea digera cunoştinţele. Printre ezitările şi sinuozităţile unei gândiri nu întotdeauna conştiente de ceea ce era ori făcea, el căuta punctul înspre care se îndrepta filosofia noastră, punct situat poate în viitor.

Reluând şi lărgind ideea dominantă a Eseului, Ravaisson va distinge două maniere de a filosofa. Prima procedează prin analiză: dizolvă lucrurile în elementele lor inerte şi din simplificare în simplificare ajunge la tot ce poate fi mai abstract şi mai vid. Nu contează că munca de abstractizare va fi efectuată de un fizician pe care-l vom numi mecanicist ori de un logician căruia îi vom spune idealist, în ambele cazuri avem de-a face cu acelaşi materialism. Cealaltă metodă nu ţine seama doar de elemente, ci şi de ordinea lor, de înţelegerea dintre ele şi de direcţia lor comună. Ea nu mai explică viul prin mort ci, văzând peste tot viaţă, defineşte formele cele mai elementare prin aspiraţia la o formă mai înaltă de viaţă. Ea nu mai reduce superiorul la inferior ci, din contră, aduce inferiorul la superior. Aflăm aici un spiritualism în sensul propriu al termenului.

Şi acum, dacă vom examina filosofia franceză a celui

de-al XIX-lea veac, nu doar cea a metafizicienilor, ci şi pe aceea a savanţilor care au făcut din ştiinţa lor o filosofie, iată ce vom afla după părerea lui Ravaisson. Adesea se-ntâmpla ca un spirit să se orienteze la început către materialism şi să-şi închipuie chiar că acolo şi rămâne. În mod absolut natural, el caută o explicaţie mecanică sau geometrică a ceea ce vede. Dar obişnuinţa de a rămâne aici e doar o rămăşiţă a secolelor trecute şi datează de la epocă-n care orice ştiinţă era aproape exclusiv geometrie.

Însă ştiinţa secolului XIX se caracterizează printr-o întreprindere nouă: studiul aprofundat al fiinţelor vii. Or, o dată ajunşi aici, putem vorbi, dacă voim, tot despre mecanică pură; în realitate însă, avem de-a face cu altceva.

Să deschidem primul volum al Cursului de filosofic al lui Auguste Comte. Citim că fenomenele observabile la fiinţele vii sunt de aceeaşi natură ca şi faptele anorganice. Opt ani mai târziu, în al doilea volum, el va spune acelaşi lucru despre plante, dar numai despre plante; deja lasă la o parte viaţa animală, în fine, în ultimul volum, izolează net totalitatea faptelor fizice şi chimice de fenomenele proprii vieţii. Cu cât analizează mai atent manifestările vieţii, cu atât tinde să stabilească mai clar o distincţie de rang sau de valoare între diverse ordini de fapte; nu mai jonglează cu pure şi simple complicaţii progresive. Or, urmând această direcţie, se ajunge la spiritualism.

Claude Bernard iniţial spune că jocul forţelor mecanice ne furnizează toate elementele unei explicaţii universale. Când iese însă din generalităţi şi începe să descrie mai amănunţit fenomenele vieţii puse într-o altă lumină de noile cercetări, ajunge la ipoteza unei „idei directoare”, „creatoare” chiar, care va fi adevărata cauză a organizării.

După Ravaisson, o aceeaşi tendinţă, un acelaşi progres se observă la toţi filosofii şi savanţii ce-au aprofundat natura vieţii. Se poate prevedea că, cu cât ştiinţele vieţii se vor dezvolta mai mult, cu aut vor resimţi mai bine necesitatea de a reintegra gândirea în sânul

naturii.

Dar sub ce formă şi prin ce fel de operaţie? Dacă viaţa este o creaţie, va trebui să ne-o reprezentăm prin analogie cu creaţiile pe care le putem observa, deci cu cele pe care le săvârşim noi înşine, în creaţia artistică, de exemplu, se pare că materialele operei – cuvinte şi imagini pentru poet, forme şi culori pentru pictor, ritmuri şi acorduri pentru muzician – se ordonează spontan sub ideea pe care trebuie s-o exprime, ca şi cum ar fi atrase de farmecul unei idealităţi superioare. Oare nu tot o astfel de mişcare, nu tot o stare de fascinaţie ar trebui să atribuim şi elementelor materiale atunci cândele se organizează în fiinţe vii? Pentru Ravaisson, forţa originară a vieţii este de aceeaşi natură cu cea a persuasiunii.

Dar de unde vin materialele transportate de această vrajă? La întrebarea aceasta, cea mai înaltă dintre toate, Ravaisson răspunde dovedindu-ne, în facerea originară a materiei, existenţa unei mişcări inverse celei care se produce când materia se organizează. Dacă organizarea este ca o trezire a naturii, materia mr poate fi decât o adormire a spiritului. Ea este gradul ultim, umbra unei existenţe ce s-a atenuat treptat şi s-a golit cumva de propriul ei conţinut. Dacă materia este „baza existenţei naturale, bază pe care totul se-ntoarce la unitatea spiritului de la un grad la altul, de la un regn la altul” prin acest continuu progres care este ordinea naturii, înseamnă că şi invers va trebui să ne reprezentăm la începuturi o distensie a spiritului, o difuziune în spaţiul şi timpul ce constituie materialitatea. Gândirea infinită „a anulat ceva din plenitudinea fiinţei ei pentru a extrage din sine toate câte există, printr-un fel de trezire, de înviere”.

Aşa se prezintă doctrina expusă în partea finală a Raportului. Universul vizibil ne este prezentat ca aspectul exterior al unei realităţi care, văzută din interior şi captată în ea însăşi, ne apare ca un dar gratuit, ca un mare act de libertate şi iubire. Nicio analiză nu va putea reproduce extraordinarele idei cuprinse-n aceste pagini memorabile.

Douăzeci de generaţii de elevi le-au învăţat pe dinafară. Au influenţat în mare măsură filosofia noastră universitară, dar este-n joc o influenţă căreia nu-i putem găsi limite precise, nici determina profunzimea şi nici măcar descrie natura, aşa cum nu putem reda inexprimabila nuanţă ce întreţine uneori entuziasmul tinereţii întreaga viaţă a unui om. Oare ne este permis astăzi să adăugăm că tocmai aceste rânduri au eclipsat oarecum, prin orbitoarea lor strălucire, cea mai originală dintre ideile cărţii? Deşi mulţi refuză încă, astăzi trebuie să ţinem seama şi de eventualitatea că studiul aprofundat al fenomenelor vieţii trebuie să ducă la o lărgire a cadrelor ştiinţei pozitive şi la o depăşire a mecanicismului simplu în care a cantonat de 3 veacuri încoace. Dar la data la care scria Ravaisson era necesar un adevărat efort de divinaţie pentru a impune acest termen în faţa unui curent de idei ce se mişcau în sens contrar. Ce fapte şi ce motive l-au determinat pe Ravaisson să judece că fenomenele vieţii, în loc să se explice integral prin forţe chimice şi fizice, ar putea arunca şi asupra acestora din urmă o lumină nouă? Toate elementele teoriei sale sunt cuprinse deja în Eseu şi în teza despre Deprindere. Dar în Raport aflăm totul mai bine sistematizat, alături de anumite reflecţii particulare asupra unei în general şi în special asupra acelei arte pe care o stăpânea şi teoretic, şi practic: arta desenului.

În 1852 Ministerul Instrucţiei Publice a propus ca temă de studiu problema predării desenului în liceu, în 21 iunie 1853 un funcţionar a însărcinat o comisie să prezinte ministerului un proiect de organizare a predării acestei materii. Printre membrii comisiei îi aflăm pe Delacroix, Ingres, Flandrin; preşedinte: Ravaisson. El este cel care a redactat raportul. El şi-a impus ideile şi a elaborat regulamentul pus în aplicare în instituţiile Statului cu începere de la 29 decembrie 1853. Era o reformă radicală a metodei utilizate până la acea dată în predarea desenului. Consideraţiile teoretice care i-au inspirat reforma ocupă un spaţiu restrâns în cadrul raportului. Dar

ulterior Ravaisson le-a reluat şi le-a expus cu amploare în două articole predate Dicţionarului pedagogic: Artă şi Desen. Scrise în 1882, când autorul era deja în posesia propriei sale filosofii, articolele ne prezintă ideile lui Ravaisson asupra desenului într-o formă metafizică pe care n-o avuseseră iniţial. Aflăm în ele metafizica latentă, implicit conţinută în toate consideraţiile gânditorului asupra artei. Articolele ne dovedesc cum ideile directoare ale filosofiei pe care tocmai am expus-o se leagă, în gândirea lui Ravaisson, de o artă pe care-a practicat-o întotdeauna. Şi mai confirmă şi o lege pe care noi o considerăm generală, anume aceea că ideile cu adevărat viabile în filosofic sunt cele care-au fost mai întâi trăite ca atare de autor – trăite, adică aplicate zi de zi într-o muncă îndrăgită şi modelate de-a lungul vremii după această tehnică particulară.

Metoda practicată pe-atunci în predarea desenului se inspiră din ideile lui Pestalozzi. Se spunea că în arta desenului, şi nu numai acolo, trebuie mers de la simplu la compus. Aşa că elevul începea cu linii drepte, trecea la triunghiuri, dreptunghiuri, pătrate; de aici, ajungea la cerc. Mai târziu, încerca să deseneze conturul formelor vii; dar era obligat, pe cât posibil, să folosească drept substrat al desenului său linii drepte şi curbe geometrice, fie circumscriind modelului (presupus plat) o figură dreptunghiulară imaginară pe care îşi fixa puncte de reper, fie înlocuind provizoriu curbele modelului prin curbe geometrice asupra cărora revenea mai apoi cu retuşurile necesare.

După Ravaisson, metoda aceasta nu putea da niciun rezultat. Pentru că ori vrem să învăţăm să desenăm figuri geometrice şi atunci n-avem decât să ne folosim de instrumente adecvate şi de regulile geometriei, ori pretindem că învăţăm artă propriu-zisă şi atunci experienţa ne spune că aplicarea procedeelor mecanice la imitarea formelor vii sfârşeşte cu o proastă înţelegere şi reproducere a lor. Ceea ce contează aici înainte de toate

este „bună judecată a ochiului”. Elevul care-ncepe prin a-şi fixa puncte de reper şi le leagă mai apoi printr-o linie continuă inspirându-se, pe cât se poate, din curbele geometrice, nu învaţă decât să vadă fals. Niciodată nu va reuşi să redea mişcarea proprie a formei de desenat. „Spiritul formei” îi va scăpa întotdeauna. Altul va fi rezultatul dacă vom începe cu curbele caracteristice vieţii. Acum, cel mai simplu lucru va fi nu cel care se apropie cel mai mult de geometrie, ci cel care va vorbi cel mai bine inteligenţei, cel care va fi cât mai expresiv: animalul va fi mai uşor de-nţeles decât planta, omul decât animalul, Apolo din Belvedere decât un trecător oarecare. Să-ncepem deci prin a pune copilul să deseneze cele mai desăvârşite dintre chipurile umane, modelele furnizate de statuarul grec. Dacă ne temem de dificultăţi de perspectivă, n-avem decât să înlocuim la început modelele cu reproduceri fotografice. Vom vedea că restul va veni de la sine. Pornind de la geometrie, putem ajunge foarte departe pe calea complicării, dar niciodată nu ne vom apropia de curbele prin care se exprimă viaţa. Dacă vom începe, din contră, cu aceste din urmă linii, ne vom da seama într-o bună zi, atunci când le vom aborda şi pe cele ale geometriei, că deja le avem în degetul cel mic.

Iată-ne dinaintea primei dintre cele două teze prezentate în Raport asupra filosofiei în Franţa: nu putem trece de la mecanic la viu pe calea complicării progresive. Mai curând viaţa va fi cea care ne va furniza cheia lumii anorganice. Această metafizică este implicată, presimţită şi simţită chiar în efortul concret prin care mâna se străduieşte să reproducă mişcările caracteristice ale chipurilor.

Analiza acestor mişcări şi a raportului ce le leagă de figura pe care-o trasează dă, la rândul ei, un sens aparte celei de-a doua teze a lui Ravaisson asupra originii lucrurilor şi a actului de „condescendenţă”, cum spune el, a cărui manifestare este universul însuşi.

Dacă vom considera lucrurile naturii din punctul

nostru de vedere, ne va frapa cel mai mult frumuseţea lor. Frumuseţea se accentuează pe măsură ce trecem de la anorganic la plantă, de la plantă la animal şi de la animal la om. Deci cu cât munca naturii e mai intensă, cu atât e mai frumoasă operă produsă, înseamnă că, dacă frumuseţea ne-ar dezvălui secretul ei, am putea pătrunde, prin ea, în intimitatea laboratorului naturii. Dar oare ni-l va dezvălui? S-ar putea, dacă vom considera că ea însăşi nu-i decât un efect şi vom încerca să-i aflăm cauza. Frumuseţea aparţine formei şi orice formă îşi are originea în mişcarea ce-o trasează: formă nu e decât o mişcare înregistrată. Or, dacă ne vom întreba ce mişcări descriu forme frumoase, vom afla că sunt mişcări graţioase: frumuseţea, spunea Leonardo da Vinci, este graţia fixată. Problema este de a şti în ce constă graţia, însă această problemă ar fi mai uşor de dezlegat, pentru că în tot ceea ce este graţios vedem, simţim sau ghicim un fel de abandon şi o anume condescendenţă. Cel care priveşte universul cu ochi de artist ştie să citească graţia în frumuseţea lui; iar în graţie transpare infinita bunătate a lumii.

În mişcarea înregistrată de forma sa, orice lucru manifestă infinita generozitate a unui principiu ce se dăruieşte pe sine. Şi nu întâmplător punem sub acelaşi nume farmecul întrezărit în mişcare şi actul eliberator caracteristic bunătăţii divine: pentru Ravaisson, cele două sensuri ale cuvântului graţie nu fac decât unul.

El rămâne fidel metodei sale căutând cele mai înalte adevăruri metafizice într-o viziune concretă a lucrurilor tiecând, prin insesizabile tranziţii, de la estetică la metafizică şi chiar la teologie. Din acest punct de vedere, nimic mai instructiv decât studiul publicat de Ravaisson în 1887 în Revista celor două torni asupra filosofiei lui Blaise Pascal. Este vizibilă în rândurile sale preocuparea de a lega creştinismul de filosofia şi arta antică, fără a ignora ceea ce creştinismul a adus nou în lume. Preocuparea aceasta a umplut toată ultima parte a vieţii lui Ravaisson.

Acum, Ravaision a putut trăi într-un sfiap noimilea de a-şi vedea ideile răspândindu-se. Filosofia sa pătrunzând în şcoli şi o întreagă mişcare manifestându-se în favoarea unei doctrine ce făcea din activitatea spirituală temeiul însuşi al realităţii. Raportul din 1867 determinase o schimbare de orientare în filosofia universitară: influenţei lui Cousin îi urmă cea a lui Ravaisson. După cum spunea Emil Boutroux în frumoasele sale pagini consacrate memoriei filosofului: „Ravaisson n-a căutat niciodată puterea, dar a sfârşit prin a-şi exercita influenţa în felul unui cântec divin care, aşa cum fabula antică ne-o spune, făcea ca materialele supuse să se aranjeze de la sine în ziduri şi turnuri”. 6 Preşedinte al comisiei de agregaţie aduce, de pe această poziţie, o binevoitoare imparţialitate, preocupat fiind de a recunoaşte efortul şi talentul acolo unde le întâlnea. În 1880, Academia l-a chemat în raidurile ei, în locul domnului Peisse. Una dintre primele lecturi ţinute-n faţa noilor săi confraţi a fost un important raport asupra scepticismului cu ocazia concursului câştigat strălucit de un alt viitor academician, domnul Brochard. În 1889, Academia de Inscripţii şi Litere celebra 50 de ani de la alegerea lui Ravaisson. Iar el, mereu tânăr, mereu surâzător, mergea de la o Academie la alta, susţinea aici un memoriu asupra nu ştiu cărui punct din arheologie greacă, dincolo un raport asupra moralei şi educaţiei, prezida distribuirea premiilor unde, pe un ton familiar, exprima cele mai abstracte adevăruri în cea mai amabilă formă cu putinţă, în toţi aceşti ultimi 30 de ani ai vieţii sale Ravaisson n-a încetat o clipă să urmeze firul unei gândiri jalonate de Eseul asupra metafizicii lui Aristotel, teza Despre deprindere şi Raportul din 1867. Dar acest nou efort, ce nu şi-a aflat împlinirea într-o operă, este mai puţin obişnuit. Rezultatele pe care le-a publicat ici-colo erau de natură să surprindă niţel, să deruteze chiar până şi pe aceia dintre discipolii ce-i urmăreau cu cea mai mare atenţie. La-nceput au fost o serie de articole şi memorii despre Venus din Milo; mulţi s-au mirat de insistenţa cu

care revenea asupra unui subiect atât de restrâns. Au fost apoi lucrările despre monumentele funerare ale antichităţii, în sfârşit, au urmat consideraţiile asupra problemelor morale sau pedagogice ce se pun la ora actuală. Era dificil de întrezărit o legătură între preocupări atât de diferite. Adevărul este că ipotezele sale despre capodoperele sculpturii greceşti, încercarea de a reconstitui grupul din Milo, interpretările basoreliefurilor feudale, ideile despre morală şi educaţie formau un ansamblu coerent, în gândirea lui Ravaisson toate acestea se legat) de o nouă dezvoltare a doctrinei metafizice.

Aflăm o schiţa preliminară a acestei noi filosofii în articolul intitulat Metafizica şi morală apărut în 1893 ca introducere la revista cu acelaşi nume. Forma ei definitivă am fi avut-o în cartea la care Ravaisson tocmai lucra când moartea i-a curmat eforturile. Fragmente din această ultimă scriere, adunate de o mina pioasă, au fost publicate sub titlul de Testament filosofic. Ne putem face astfel o idee suficient de amplă despre ceea ce ar fi fost cartea. Dar dacă dorim să urmărim gândirea lui Ravaisson până-n ultima ei etapă va trebui să coborâm pe firul timpului încă înainte de 1870, ba chiar înainte de Raportul din 1867, şi să ne oprim asupra perioadei când Ravaisson a fost solicitat să se ocupe de lucrările statuarului antic.

Aici a ajuns prin consideraţiile asupra desenului. Dacă studiul desenului trebuie să-nceapă cu imitarea figurii umane şi cu analiza frumuseţii în ce are ea mai desăvârşit. Modelele vor trebui căutate tocmai în statuarul antic, întrucât la acea epocă figură omenească a fost purtată înspre cel mai înalt grad de perfecţiune. Pentru a nu crea copilului dificultăţi de perspectivă se recomanda ca statuile să fie înlocuite cu reproduceri fotografice. Aşa se face că Ravaisson a ajuns să-şi alcătuiască o colecţie, iar mai târziu a comandat câteva mulaje după capodoperele sculpturii greceşti. Această ultimă colecţie, situată iniţial alături de colecţia Campana. A devenit punct de plecare a colecţiei de sculpturi antice pe care Charles Ravaisson-

Mollien a reunit-o la muzeul Louvre. Printr-un progres firesc, el a ajuns să abordeze artele plastice sub un nou aspect. Până atunci preocupat mai ales de pictură modernă, ajunge să-şi fixeze atenţia asupra sculpturii antice. Şi fidel ideii că trebuie să cunoşti tehnica unei arte pentru a-i pătrunde spiritul, a pus mâna pe daltă şi s-a apucat să modeleze ajungând, prin muncă susţinută, la o reală îndemânare. Curând i s-a ivit ocazia să profite de această artă şi, printr-o insensibilă tranziţie, s-o poarte înspre filosofic.

Împăratul Napoleon al III-lea, cel care a putut să aprecieze personal şi-n repetate rânduri valoarea lui Ravaisson, mai ales cu ocazia instalării muzeului Campana, l-a solicitat în iunie 1870 să ocupe postul de restaurator al sculpturilor antice şi moderne ale muzeului Louvre. Câteva săptămâni mai târziu izbucnea războiul; duşmanul era sub zidurile Parisului; bombardamentul era iminent. Aşa că Ravaisson, după ce propusese Academiei Inscripţiilor să lanseze lumii civilizate un protest împotriva violenţelor ce ameninţau comorile artei, transportă cele mai preţioase dintre piesele muzeului de antichităţi într-o subterană, încercând să le pună la adăpost de un posibil incendiu. Deplasând statuia lui Venus din Milo, observă că cele două blocuri alcătuitoare fuseseră prost asamblate încă de la prima lor instalare în muzeu iar şipcile de lemn intercalate între ele falsificau atitudinea originară. Aşa că stabili el însuşi poziţiile relative ale celor două blocuri şi dirija redresarea lor. Câţiva ani mai târziu făcu acelaşi lucru cu Victoria din Samothrace, muncă poate şi mai importantă decât cea clinul la prima restaurare a acestei statui fusese imposibilă o ajustare a aripilor, al căror efect asupra privitorilor este astăzi atât de puternic. Ravaisson a refăcut o bucată lipsă din partea dreaptă a statuii, precum şi toată partea stângă a pieptului. Aripile şi-au regăsit astfel punctele de sprijin şi zeiţa a apărut în toată splendoarea ei, aşa cum o vedem şi noi azi la Louvre, pe scară, trup fără braţe, fără cap, singur faldul vălului şi

aripile desfăcute dezvăluind ochiului unda de entuziasm ce-i animă sufletul.

Or, pe măsură ce Ravaisson se familiariza cu statuarul antic, în minte-i încolţea o idee – ce se putea aplica ansamblului statuilor greceşti, dar îşi află o semnificaţie mai concretă încă în operă de care, silit de-mprejurări, se ocupase el cel mai mult: Venus din Milo.

I se păru evident că statuarul modelase, în templul lui Phidias, figuri măreţe şi nobile al căror tip a degenerat treptat; iar această diminuare trebuie să fi fost legată de alterarea pe care-a suferit-o, prin vulgarizare, concepţia clasică a divinităţii. În zorii ei, Grecia adorase-n Venus o zeiţă pe care-o numea Urania… Venus de-odinioară era suverana lumilor… Era Providenţa, atotputernică şi atotbinevoitoare în acelaşi timp; atributul ei obişnuit era porumbiţa, care semnifică faptul că zeiţa domnea întru iubire şi blândeţe… Aceste vechi concepţii se vor altera. Un legislator atenian, ce ţinea pesemne mult la gloată, stabili – alături de cultul unei Venus celeste, şi pe acela al unei zeiţe de ordin inferior, numită Populară. Poemul antic şi sublim se schimbă treptat într-un roman ţesut din aventuri frivole”. 7

Venus din Milo ne transportă exact înspre acest poem antic. Operă a lui Lysippos ori a unuia din elevii lui, Venus nu este, după Ravaisson, decât varianta unei Venus a lui Phidias. La-nceput ea nu era izolată, ci făcea parte dintr-un grup. Tocmai acest grup dorea Ravaisson să-l reconstituie. Mulţi surâdeau tot văzându-l modelând şi remodelând braţele zeiţei. Oaie ei ştiau că Ravaisson dorea să recucerească, dincolo de materia rebelă, sufletul însuşi al Greciei?! Filosoful rămânea fidel spiritului doctrinei sale căutând aspiraţiile fundamentale ale antichităţii pagine nu doar în formulele abstracte şi generale ale filosofiei, ci într-o figură concretă, cea sculptată în cea mai frumoasă epocă a Atenei de cel mai mare dintre artiştii ce-au încercat vreodată să redea în piatră cea mai înaltă expresie a frumuseţii.

Nu suntem noi cei îndreptăţiţi să apreciem, arheologic vorbind, concluziile la care a ajuns Ravaisson. E suficient să spunem că alături de Venus el a apreciat că trebuie să fi fost zeul Marte ori un erou, poate Thescu. Din inducţie în inducţie, a ajuns să vadă-n acest grup simbolul unui triumf al persuasiunii asupra forţei brutale. Mitologia greacă nu face decât să cânte epopeea acestei victorii. Adorarea eroilor ar fi cultul recunoscător pe care Grecia l-a închinat celor care, cei mai puternici fiind, au dorit să fie cei mai buni şi şi-au folosit forţa doar pentru a ajuta omenirea în suferinţele ei. Astfel, religia anticilor va fi un omagiu adus milei. Dincolo de toate, ba chiar la originea tuturor, ea aşeza generozitatea, magnanimitatea şi iubirea – în sensul cel mai înalt al cuvântului.

Prin urmare, sculptura greacă îl readucea pe Ravaisson la ideea centrală a filosofiei sale. Nu el scrisese în Raport că universul este manifestarea unui principiu ce se dă prin pluralitate, condescendenţă şi iubire?! Dar această idee, regăsită la antici, văzută prin prisma sculpturii greceşti, se contura acum în mintea lui într-o formă mai amplă şi totodată mai simplă. Ravaisson n-a avut vreme să alcătuiască o cane, ne-a lăsat doar o schiţă neterminată. Dar Testamentul său filosofic o punctează totuşi în linii mari.

Va spune el că o mare filosofic ce apăruse în zorile umanităţii se menţinuse cu succes în ciuda vicisitudinilor istoriei: filosofia eroică, cea a magnanimilor, a puternicilor, a generoşilor. Filosofia aceasta, chiar înainte de-a fi gândită de inteligenţe superioare, a fost trăită de inimi de elită. Din toate timpurile ea a fost filosofia sufletelor cu adevărat regale, născute nu pentru ele însele ci pentru o lume-ntreagă, suflete rămase fidele impulsului originar, la unison acordate la nota fundamentală a universului care e plămădită din iubire şi generozitate. Cei care-au practicat-o au fost iniţial eroii adoraţi ai Greciei. Cei care-au învăţat-o mai târziu au fost gânditorii care, de la Thales la Socrate, de la Socrate la Platon şi Aristotel, de la Aristotel la

Descartes şi Leibniz s-au continuat într-o unică şi mare descendenţă. Dezvoltând creştinismul sau doar presimţindu-l toţi au gândit şi practicat o filosofie care ţine-n întregime de o stare de suflet; iar starea aceasta de suflet este cea pe care Descartes a aşezat-o sub frumosul nume de „generozitate”. Din acest nou punct de vedere Ravaisson releva în Testament principalele teze ale Raportului. Le regăsea ca atare la marii filosofi ai tuturor timpurilor. Le verifica pe cazuri concrete. Le anima de un suflu nou, acordând sentimentului un loc tot mai mare în căutarea adevărului, precum şi entuziasmului – în creaţia frumosului. Insista asupra celei mai elevate dintre arte, însăşi arta vieţii, cea care modelează sufletele. Şi le rezuma în principiul Sfântului Augustin: „Iubeşte şi fă ce vrei”. Adăuga că iubirea astfel înţeleasă odihneşte în străfundul fiecăruia dintre noi, că e naturală – deci nu noi trebuie să o creăm şi că singură înfloreşte când îndepărtăm obstacolul pe care voinţa i-l opune: iubirea de noi înşine.

Ar fi dorit ca întregul sistem educaţional să tindă să lase în libertate această comoară de generozitate omenească, în 1887 scria: „Răul de care suferim nu rezidă atât în inegalitatea condiţiilor – care poate fi uneori excesivă – cât mai ales în lipsa unei reforme morale care să stabilească armonia şi simpatia reciprocă între clase; reforma aceasta va fi în primul rând una a educaţiei...” Făcea puţin caz de ştiinţa livrescă. Trasă, în numai câteva cuvinte, programa unei educaţii cu adevărat liberale, adică sortite să dezvolte liberalitatea, să elibereze sufletul de toate servituţile şi mai ales de cea mai rea dintre ele, egoismul. „Societatea, spunea el, trebuie să se bazeze pe generozitate, adică pe dispoziţia de a te simţi integrat unei mase măreţe, eroice, divine chiar”. 8 „Diviziunile sociale se ivesc din aceea că există, pe de o parte, bogaţi care sunt bogaţi pentru ei, nu pentru ceva comun, şi pe de cealaltă parte săraci care, neputând conta decât pe ei, nu văd în bogăţie decât un obiect de jinduit”. De bogaţi, de clasele

superioare va depinde modificarea sufletului lucrătorilor. „Poporul, dornic de-a fi ajutat, a păstrat, în ciuda sărăciei şi defectelor sale, o mare parte din dezinteresarea şi generozitatea ce-au fost la mare cinste în vremurile de început. E suficient ca din sferele-nalte să pornească un semn şi oamenii de rând vor afla o cale prin care să restabilească domnia magnanimităţii în sânul celei mai dense obscurităţi; de niciunde răspunsul nu va veni mai prompt decât din partea poporului. Poporul, spunea Adam Smith. Iubeşte virtutea şi nimic nu-l convinge mai mult ca austeritatea”.

Prezentând generozitatea drept un sentiment natural, prin care căpătăm conştiinţa nobleţii noastre de origine, Ravaisson demonstra existenţa unui presentiment nu mai puţin natural al destinului nostru viitor în interiorul credinţei în nemurire. Regăsea această credinţă în antichitatea clasică. O citea pe stelele funerare ale Greciei, în aceste tablouri în care, după el, mortul se-ntoarce spre a-şi anunţa rudele că se desfată într-o veşnică bucurie pe tărâmurile prea-fericiţilor. Spunea că anticii nu se-nşelaseră în simţămintele lor asupra acestui punct, că îi vom regăsi dincolo pe cei îndrăgiţi aici, că cel care-a ştiut să iubească o dată, va şti să iubească veşnic. Adăuga că nemurirea promisă de religie este o eternitate de fericire şi că nu putem, nu trebuie să o concepem altfel, căci în caz contrar nu generozităţii i-ar fi dat să aibă ultimul cuvânt. În numele justiţiei, scria el, 9 o teologie străină spiritului milei care este însuşi spiritul creştinismului, abuzând de o eternitate care adesea e pentru ea doar o durată lungă, condamnă la chinuri fără sfârşit păcătoşii morţi fără a se fi căit, adică mai toată omenirea. Cum mai putem înţelege atunci fericirea unui Dumnezeu condamnat să audă întru eternitate corul de gemete? În ţara în care s-a născut creştinismul aflăm o fabulă alegorică inspirată de o cu totul altă gândire, fabula lui Amor şi a lui Psych6, sau sufletul. Amor se îndrăgosteşte de Psyche. Aceasta se face vinovată, asemenea biblicei Eva, de o nemfrânată

curiozitate de a şti să aleagă binele şi răul altfel decât Dumnezeu şi de a nega astfel graţia divină. Amor îi impune chinuri expiatorii pentru a o face din nou demnă de alegerea lui, dar nu o supune fără regrete la toate acele încercări. Un basorelief îl reprezintă ţinând în mână un fluture (suflet şi fluture, simbol al învierii, au fost din toate timpurile sinonime); un altul îl arată arzând fluturele cu flăcările torţei sale; dar aci are capul întors, ca năpădit cumva de milă".

Acestea erau teoriile şi alegoriile pe care le notase Ravaisson în paginile Testamentului său cu puţine zile înaintea morţii.

Până-n ultimele lui clipe s-a mişcat între gânduri «nalte şi graţioase, ca şi cum s-ar fi plimbat pe-o alee străjuită de arbori falnici şi flori parfumate, aşteptând neliniştit noaptea ce stă să cadă, preocupat de a putea încă privi deschis la linia orizontului soarele care, în blânda stingere a luminii, dăruia vederii întreaga lui formă. O boală uşoară, pe care a neglijat s-o îngrijească la vreme, îl va doborî în câteva zile. S-a stins la 18 mai 1900 în mijlocul alor săi, păstrând intactă până-n ultima clipă teribilă luciditate a unei mari inteligenţe.

Istoria filosofiei ne oferă în primul rând spectacolul unui efort mereu reînnoit al unei reflecţii ce lucrează spre a atenua dificultăţi, a rezolva contradicţii, a măsura cu o tot mai mare aproximaţie o realitate incomensurabilă în raport cu gândirea noastră. Din vreme-n vreme însă se iveşte câte-un suflet de artist ori de poet, legat adânc de originea sa, ce ştie să reconcilieze, într-o armonie plăcută inimii, termeni poate ireconciliabili în ochii inteligenţei. Limba pe care-o vorbeşte, atunci când o apucă pe calea filosofiei, nu este înţeleasă în egală măsură de toată lumea. Unii o judecă vagă – şi aşa şi este, în ceea ce exprimă. Alţii o simt precisă, pentru ca ei înşişi le simt pe toate câte ea le sugerează. Multor urechi o astfel de limbă nu aduce decât un ecou al unui trecut mort; dar mulţi aud prin ea, ca-ntr-un vis, cântecul voios al viitorului. Ca orice filosofie ce se

adresează atât simţirii, cât şi raţiunii, şi opera lui Ravaisson va lăsa în urmă-i aceste impresii toarte diferite. Nimeni nu va contesta că forma ei e ceva cam vagă: e forma unei respiraţii, a unui suflu. Dar suflul vine din înalturi şi, dacă forma îi e vagă, direcţia este cât se poate de precisă. Ravaisson a repetat în numeroase rânduri că a folosit în multe locuri materialele anticilor, în special filosofia lui Aristotel. Dar spiritul ce-i animă opera e un spirit nou, iar viitorul ne va spune poate că idealul pe care ea-l propunea ştiinţei şi activităţii noastre era, prin multe aspecte ale sale, cu un pas înaintea idealului nostru. Ce vreţi mai îndrăzneţ, mai nou, decât curajul de a anunţa fizicienilor că inertul se va explica prin viu, biologilor – că viaţa nu va putea fi înţeleasă decât prin gândire, filosofilor – că generalităţile nu sunt filosofice, magiştrilor – că trebuie să înveţe despre întreg înainte de a vorbi despre elemente, şcolarilor – că trebuie să-nceapă cu perfecţiunea, şi omului – sfâşiat mai mult ca nicicând de ură şi egoism – că mobilul său natural este generozitatea?!

Note

1. Această notaţie despre viaţa şi opera lui Ravaisson a apărut în Darea de seamă a Academiei Ştiinţelor Morale şi Politice, 1904, t. I, p. 686, după ce-a fost citită în faţa Academiei de către autor, care-a succedat lui Ravaisson. Ea a fost editată ca introducere la Félix Ravaisson, Testament şi fragmente, volum publicat în 1932 de Ch. Devivaise. Jacques Chevalier, membrii al comitetului de publicare a colecţiei în care apărea volumul, a pus înaintea rândurilor noastre următoarele cuvinte: „Autorul s-a gândit să facă câteva retuşuri. Apoi a hotărât să reediteze aceste pagini aşa cum sunt ele, deşi sunt expuse, după cum el însuşi o spune, acuzei de a-l fi „bergsonizat” oarecum pe Ravaisson. Dar, adaugă Bergson, era poate unica modalitate de a clarifica subiectul, prelungindu-l”.

2. Împrumutăm acest amănunt, alături de multe altele, din interesantul memoriu citit de Louis Leger la

Academia de Inscripţii şi Litere în 14 iunie 1901.

Diversele informaţii bibliografice le datorăm celor doi fii ai lui Felix Ravaisson, Louis Ravaisson-Mollien, bibliotecar la biblioteca Mazarin şi Charles Ravaisson-Mollien, restaurator-adjunct la muzeul Louvre.

3. Datorăm această informaţie şi multe alte detalii biografice interesante nepoţilor domnului Poret, ei înşişi distinşi profesori la Universitate: domnii Henri şi Marcel Bernes.

4. Citat din Louis Leger.

5. Ravaisson, articolul Desen, în Dicţionarul pedagogic.

6. Revista de metafizică şi morală, noiembrie 19 (M).

7. Memoriu citit în şedinţa publică a cinci Academii, în 25 octombrie 1890.

8. Revista albastră, 23 aprilie 1887.

9. Testamentul filosofic, p. 29 (Revista de metafizică şi morală, ianuarie 1901).

Tabla de materii

Viaţa şi opera lui Henri Bergson. Câteva repere 5
Cuvânt înainte. 15
I Introducere (Partea I)
Cunoaşterea adevărului.
Mişcarea retrogradă a adevăratului. 17
II Introducere (Partea a II-a)
Despre punerea problemelor. 33
III Posibilul şi realul... 87
IV Intuiţia filosofică... 101
V Percepţia schimbării...119
VI Introducere în metafizică... 143
VII Filosofia lui Claude Bernard... 179
VIII Despre pragmatismul lui William James.
Adevăr şi realitate... 185
IX Viaţa şi opera lui Ravaisson...195

Există cel puţin o realitate pe care-o putem sesiza

lăuntric, prin intuiţie, nu prin simpla analiză. E vorba despre propria noastră persoană, în scurgerea ei prin timp. Este eul nostru care durează. Putem să nu simpatizăm intelectual sau, mai curând, spiritual, cu niciun alt lucru. Dar în mod cert vom simpatiza cu noi înşine.

În Introducere în metafizică (1903), studiu cuprins în prezentul volum, filosoful afirmă că există două moduri de a cunoaşte un lucru: primul, exterior, „depinde de perspectivă cu care ne plasăm şi de simbolurile prin care ne exprimăm”. El aparţine intelectului, iar acesta nu e o facultate speculativă, ci una esenţial practică, ce dă seama de acţiune în cel mai strict sens al cuvântului: anume acţiunea asupra materiei… Al doilea mod al cunoaşterii constă, din contră, într-o cunoaştere dinlăuntru a lucrurilor: nu ne mai învârtim în jurul lor, ci „intrăm în ele” prin intuiţie.

Diana Morăraşu

INSTITUTUL EUROPEAN
ISBN 973 – 586 – 108 – 9
Henri Bergson
Introducere în metafizică
ESEURI DE IERI ŞI DE AZI